LA MORAL DE EPICURO



MONTE AVILA EDITORES

antonio pasquali

Antonio Pasquali / LA MORAL DE EPICURO

ANTONIO PASQUALI

LA MORAL DE EPICURO



MONTE AVILA EDITORES C. A.

Portada / Carlos Poveda
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

EL PRESENTE *texto ha sido pensado y escrito para estudiantes universitarios con algún conocimiento de griego, y en general, para el lector más deseoso de practicar la laboriosa exégesis textual que de vérselas con una nueva interpretación del epicureísmo. Propósito fundamental de esta guía al estudio de la moral de Epicuro es el de suscitar afición por la disciplina hermenéutica, esto es, un cierto amor por la comprensión previa, exacta y cabal de los textos originarios, y de una doctrina tan contaminada por las apasionadas defensas y detracciones de sus epígonos pasados y modernos.*

Los criterios empleados al efecto (y que por eso mismo recomendamos al paciente lector) son los siguientes: 1º limitarse en lo posible a los textos seguramente atribuibles a Epicuro, acudiendo sólo en casos de indubitable concordancia doctrinaria a la literatura filosófica greco-latina de inspiración epicúrea; 2º reconstruir orgánicamente el corpus *doctrinario ético de nuestro autor, a partir del conjunto asistemático de dichos textos, y señalar los antecedentes históricos de mayor momento; 3º reducir a los casos de impostergable necesidad (o de... tentación muy fuerte) las citas explícitas de la moderna literatura filosófica sobre el argumento.*

Esto, con el fin ya declarado de concentrar el interés del estudioso y del neófito en las lecciones textuales, pues el contacto directo con las fuentes y la trabajosa exégesis personal constituyen, a no dudarlo, la mejor y más segura propedéutica. Más de una vez, obligado a pensar en un texto sin las muletas de la solución prefabricada a la mano, el

alumno da con una interpretación que luego se encuentra, con gran beneplácito, en las páginas de los grandes historiadores y especialistas. Tales logros personales quedan, mientras que el trabajo inverso —de ir a comprobar en las fuentes la interpretación ajena— no despierta siempre el mismo interés y acuciosidad.

Con esto no quiere decirse que la presente guía aspire a una quimérica y aséptica "objetividad" (que tampoco ha de ser la meta final y concluyente de una exégesis), ni que abarque el universo de la problemática moral epicúrea. Se trataba de limitarse a lo fundamental, invitando al estudioso a que aprenda a recolectar y seleccionar con tino la materia prima, para luego producir buena harina de su propio costal.

A. P.

A) EL MORALISMO HELENISTICO

Sentido del post-aristotelismo epicúreo y estoico

NUESTRA deuda categorial y metodológica con el Aristóteles moral es ciertamente inmensa, y los modernos no deberíamos olvidar con tanta fruición que el tono inquisitorio hoy esgrimido contra las "ideologías" morales, o la actual preferencia por las teorías críticas y los modelos utópicos, no nos eximen en absoluto de los viejos deberes histórico-hermenéuticos. Nuestro mismo afán de rendimiento y nuestros intereses perspectivistas piden más bien que perseveremos en la exégesis histórica. Quienes olvidan la historia están condenados a repetirla, cayendo en un redundante desperdicio de energías teóricas y prácticas.

Pero Aristóteles no llegó a agotar el ciclo de la eticidad clásica. A pesar de su poderoso esfuerzo por sintetizar en un sistema ético de la máxima coherencia y de alto coeficiente crítico lo mejor de la moralidad griega, ese intento quedó parcialmente frustrado si nos atenemos a sus inmediatas consecuencias. A partir de su muerte (acontecida en el 321 a. C.), el desarrollo de la física, de la canónica, de la lógica o de la metafísica —por obra de académicos, peripatéticos, escépticos, epicúreos y estoicos— asume a menudo un tono relativamente menor y casi de glosa filológica, si se le compara con el inmediato y diríase que explosivo surgimiento de otros dos grandes sistemas morales —el epicureísmo y el estoicismo— que se imponen con prepotencia y como si en lugar de la gran síntesis que conocemos, el Aristóteles moral hubiese dejado un vacío doctrinario por llenar. En realidad, el postaristotelismo de los fundadores del Jardín y del Pórtico no es sólo cronológico, y debemos cuidarnos

de interpretarlo como un fenómeno marginal o totalmente adversativo. A pesar de las notables divergencias en el orden de los presupuestos y de los fines, subyace en sendas doctrinas morales un modelo formal de clara aunque genérica ascendencia aristotélica; su "anti-aristotelismo" no dejó de adaptarse a las estructuras del pensar ético explicitadas por Aristóteles. La historiografía moderna ha discutido a fondo la hipótesis (a nuestro juicio improbable) de que Epicuro, Zenón de Citio y los primeros escoliarcas no llegasen a manejar todos los textos ético-acroamáticos de Aristóteles. En la actualidad, tales dudas tienden a despejarse, y la tesis de Bignone —según la cual la filosofía epicúrea se formó casi exclusivamente en polémica con los escritos juveniles y en gran parte perdidos de Aristóteles— no goza hoy de todos los favores que suscitó hace más de treinta años.[1]

Muchas y poderosas razones propiciaron el nacimiento y el éxito inmediato de esas dos grandes doctrinas morales. Aristóteles había elaborado un verdadero sistema ético y axiológico —el primero del pensamiento occidental— del que no resultaba tan obvio, empero, derivar una moralidad de universal comprensión y aplicación. Podemos suponer que un griego del siglo III, deseoso de encontrar en el libro quinto de la *Etica Nicomaquea* alguna sencilla definición de la Justicia que lo ayudara a ser más justo con sus semejantes, se hallaría más o menos en la situación de un ciudadano de hoy con instrucción media, que buscase fórmulas similares en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. El sistema ético aristotélico (con su βιόν θεωρετικόν en la cús-

1. Por ejemplo, una obra reciente de David J. Furley: *Two studies in the Greek Atomists* (study II: Aristotle and Epicurus on voluntary action), ed. Princeton Univ. Press, 1967, incluye un análisis comparativo entre ciertos pasajes de la *Eth. Nicom.* y el *Perí Fúseos* epicúreo.

pide), daba cuando más para una "*moral du sage*" en el sentido tradicional y más fuerte del término, y por eso no llegó a prosperar un "aristotelismo" moral en el sentido en que hablamos comúnmente de un "epicureísmo" o de un "estoicismo" como paradigmas morales y estilos de vida vivida, definidos y consagrados. Epicúreos y estoicos, en cambio, se propusieron derivar inmediatamente de sus respectivos principios metafísicos y éticos fórmulas parenéticas más operantes y accesibles al conocimiento práctico común. Reviviendo la vieja sentenciosidad griega en forma más sofisticada y provista de sólidos avales especulativos, Epicuro no tuvo empacho en redactar parte de su doctrina bajo forma de correspondencia y de cortos epítomes (como más tarde harán San Pablo y Séneca), y no consideró indigno de un filósofo condensar en cuatro breves *Sentencias Capitales* un "tetrafármaco" o catecismo de vida feliz.

Los vínculos con el principio intelectualista general no ceden, y el *hay que filosofar* sigue siendo la fórmula protréptica más querida por el moralismo epicúreo y estoico. Pero estas dos escuelas, y el epicureísmo en particular, supieron elaborar con mejor suerte que el aristotelismo un más accesible modelo de φρόνιμος u *hombre prudente*. En esa forma, ellas dieron parcial cumplimiento *ante factum* a la célebre afirmación kantiana de que "*en materia de moral, hasta la inteligencia humana más común puede ser conducida fácilmente a un alto grado de exactitud y perfección*".[2] Doctrinas éticas que admitían con tanta facilidad su conversión en preceptos morales y fórmulas gnómicas, no podían más que favorecer la catequesis y una continua expansión, al punto de ser confundidas a veces con sectas religioso-filosóficas. En el siglo II de nuestra era, un rico epicúreo de Asia Menor, Diógenes de

2. I. Kant: *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, prefacio.

Enoanda, mandó a que lo enterrasen en el centro de una gran "stoa" marmórea especialmente edificada y totalmente esculpida con inscripciones epicúreas; entre ellas (¡detalle conmovedor y significativo!) un fragmento de la célebre carta del joven Epicuro a la madre. El estoicismo, por su parte, se había propagado por todo el orbe helenístico y romano dos siglos antes de la llegada de Pablo a Roma. Publio Cornelio Escipión y los Gracos habían escuchado las lecciones de Panecio entre 145 y 130 a. C.; Pompeyo y Cicerón habían sido alumnos de Posidonio y, en general, pocas fueron las revoluciones de importancia en los tres siglos anteriores a la era vulgar en que no estuviera envuelto, en calidad de protagonista o "ideólogo", algún estoico (Antígono Gónata en el 288; Esfero del Bósforo en la revolución espartana del 235; los Gracos en la intentona del 133; Blossio de Cumes y Jámbulo en la sublevación de Pérgamo del 132, etc.). La "moralidad" epicúreo-estoica (condiciones histórico-sociales ayudando), pudo más que la "eticidad" aristotélica, aun siendo deudora de esta última en más de un sentido. Fueron estas dos escuelas las que instrumentalizaron la totalidad del pensamiento filosófico en función ético-moral, dando lugar al llamado moralismo helenístico.

Innumerables factores concurrieron en la formación de los nuevos eudemonismos. Se citan a menudo argumentos políticos, económicos, psico-sociales, religiosos y hasta geográficos, como son la decadencia del viejo espíritu democrático y el triunfo de la ideología monárquica; la abigarrada y sangrienta política instaurada por los Diadocos; el cosmopolitismo y la subsiguiente reacción individualista; el confuso sincretismo religioso antecedente al triunfo del monoteísmo judeo-cristiano; la inflación de una "libertad" ya reducida a mera expresión nominal (Polipercontes, Tolomeo, Demetrio Poliórcetes, Antígono Gónata y hasta el procónsul Tito Quincio Flaminiano "decretan" sucesivamente la libertad de

Grecia); la creciente precariedad de la existencia (sinecismos, piratería y horrendos genocidios como los de Mantinea, Corinto y Cartago); la depauperación progresiva y en ocasiones catastrófica de la población helénica (durante el asedio de Demetrio a Atenas —cuenta Plutarco—, Epicuro mantuvo en vida a la gente del Jardín repartiéndoles algunas habas); la inestabilidad de los valores sociales y un generalizado *refoulement* hacia la aparente inviolabilidad del fuero interno; el origen semítico de casi todos los pensadores estoicos, e incluso —para el caso de Epicuro— un cierto tono de "contestación" al sistema dominante (por el supuesto enfrentamiento de una nueva ideología de la amistad a la vieja ideología en quiebra de la justicia). Tales situaciones —y muchas otras— conforman ciertamente un cuerpo de motivaciones extra-filosóficas concomitantes, y desde luego el tortuoso comportamiento de un Demóstenes (contemporáneo de Alejandro), ya expresa a carta cabal la moral ambigua de la nueva época; esa misma ambigüedad que encarnará tres siglos más tarde la compleja figura de Séneca. Tal carácter no debe extrañar. Los dos grandes sistemas morales del helenismo nacieron prácticamente en los mismos años reviviendo ambos, a su manera, el naturalismo y el materialismo jónicos; y mientras Epicuro y Zenón estuvieron en vida, no llegó a perfilarse entre las dos escuelas la menor polémica. Pero ambas filosofías sobrevivieron unos siete siglos a sus fundadores, y ya a partir de la época de Cleantes comenzaron a polemizar y a convertirse siempre más en cuerpos normativos genéricos, sometidos a una incesante labor de perfeccionamiento o distorsión para adaptarlos a situaciones siempre cambiantes. Casi puede decirse (y es uno de los problemas más agudos de la historiografía helenística) que hubo tantos estoicismos y epicureísmos como filósofos que los cultivasen, y en ese sentido ambas doctrinas funcionaron, pues, como ideologías a remolque de la historia y

de los cambios sociales, en un período que por eso mismo ha sugerido tantos paralelismos, más o menos de fantasía, con la época contemporánea.

Nuevo interés por el placer y la naturaleza humana

Doctrinariamente, y en el marco de la subyacente continuidad entre Aristóteles y los sucesores, deben señalarse dos de los grandes móviles especulativos que las nuevas escuelas reactivaron por sobre las estáticas formalizaciones del Liceo.

En ciertos aspectos específicos, la doctrina aristotélica había alcanzado un grado tal de desarrollo, que los sucesores (hoy tenemos la certeza de ello) se limitaron a asimilarlos, sin afinamientos de relieve. Epicuro, por ejemplo, no desarrolla una doctrina de la φρόνησις, ni se le conocen títulos sobre el argumento. El breve y único texto de seis líneas en el que define a la prudencia como ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγατὸν,[3] a coronación de un más largo discurso sobre el placer, pudiera casi parecer una interpolación si el lector (como seguramente lo hizo el autor) no interpretase esa φρόνησις en el específico sentido de virtud dianoética reguladora, elaborado por Aristóteles en el libro VI de la *Etica Nicomaquea.*[4] (Por supuesto que tal función reguladora, *principio y máximo bien*, se aplicará ahora a los deseos y al placer y será —antiaristotélicamente y utilitariamente— φιλοσοφίας τιμιώτερον, *superior a la propia filosofía).*[5] Cuando Crisipo da cuerpo a la compleja noción estoica de ὁρμή o *impulso natural* está a la vista —de toda evidencia— el casi imperfectible concepto aristotélico de ὄρεξις de los

3. *Carta a Meneceo*, 132, 6.
4. *Eth. Nicom.* 1144 b25.
5. El propio Bignone: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, t. I, pp. 388-389, observaba en este pasaje "contradicciones más que formales", las cuales desaparecerían si se abandonase la tesis de que Epicuro sólo conoció las obras juveniles de Aristóteles.

libros III y VI de la *Etica* y III del *De Anima.* Estos son dos ejemplos entre muchos de asimilación doctrinaria implícita. Pero si se analiza el sistema ético aristotélico desde otros textos epicúreos y estoicos de igual o mayor importancia, no puede menos de observarse que ciertos momentos de la síntesis aristotélica distaban en realidad de ser la *ultima ratio* que su autor quiso que fueran, y que como tales admitían un más profundo desarrollo teórico, o un nuevo compendio que no fuese un simple cotejo de tesis de escuela. Los dos momentos fallidos más vistosos de la ética aristotélica se centran en los conceptos de ἡδονή y de ἀνθρωπίνην φύσιν —de *placer* y de *naturaleza humana*—, y alrededor de éstos comienzan a tejer las escuelas post-aristotélicas sus nuevas doctrinas.

Sabemos que de los dos λόγοι aristotélicos περὶ ἡδονῆ, el segundo, más amplio y maduro de ellos[6] quiere ser una suma de todas las formas del hedonismo históricamente conocidas hasta esa fecha, y el intento por dar con una solución intermedia, capaz de evitar tanto el rigorismo del primer Platón (luego atenuado en el *Filebo)* como el hedonismo sensualista de los cirenaicos. Tal *fórmula* (cabe insistir en el término) es condensada por Aristóteles en su definición de ἡδονή como τέλος ἐπιγιγνόμενον,[7] como *perfección final superveniente o concomitante* (no substancialmente inmanente) al acto virtuoso. Pero ese esfuerzo teórico por "un arreglo definitivo" de la cuestión hedonista corrió la suerte de ciertos límites fronterizos demasiado geométricos trazados por los diplomáticos en las conferencias de paz. Justo cuando podía pensarse que Aristóteles había "archivado" tal cuestión en una fórmula conciliadora de alto vuelo teórico, brotaba la doctrina hedonista más importante de la filosofía occidental. ¡Bello ejemplo de eticidad abstracta des-

6. *Eth. Nicom.* 1172, a20.
7. *Op. cit.* 1174, b34.

mantelada por el impacto de más concretas y reales instancias morales!

Tanto este nuevo y más elaborado eudemonismo hedonista como el dogmatismo estoico y su máxima fundamental de vida práctica: "*homologar la vida a la naturaleza*", respondían a una profunda intención *común* (pocas veces analizada como tal) de redefinir en términos más empíricos y comprensivos el concepto de "naturaleza humana".

La indecisión aristotélica y la rehabilitación de φύσις

Como se verá con detalle más adelante, resulta a todas luces imposible atribuir al post-aristotelismo un desconocimiento de la doctrina aristotélica de *fúsis.* A partir de Aristóteles, naturaleza es "*principio y causa de movimiento y reposo de los seres en acto*",[8] o "*substancia de los seres que tienen en sí mismos, en cuanto tales, el principio del movimiento... inmanente en ellos de algún modo, en potencia o actualmente*".[9] Ella es a la vez "*causa, y causa final*".[10] Las cosas son, pues, *naturales* al serles esencialmente inherente algún principio de actividad que las vuelve semovientes hacia su perfección; y esta definición genérica (teleologismo aparte) no será cuestionada en lo sucesivo. Pero recordemos la clara lección de Collingwood: "*Este proceso* [devenir de las cosas] *es un desarrollo; ...pero no se trata de lo que nosotros llamamos «evolución», porque para Aristóteles las diversas clases de cambios... constituyen un repertorio eterno, y los tópicos de este repertorio se hallan relacionados entre sí lógica y no temporalmente*".[11] Ningún verdadero "evolucionismo" epicúreo o estoico vino a

8. *Física,* II, 192 b21.
9. *Metaf.*, V, 1014 b.
10. *Física,* II, 199 b32.
11. Collingwood, *Idea de la Naturaleza,* FCE, México, 1950, p. 101.

substituir tal concepción de un devenir natural cíclico y parcialmente ahistórico, de tipo organicista e hilozoísta. Pero deben indicarse —aquí y más adelante— algunos cambios de importancia en la dimensión temporal y metafísica de lo semoviente, y una profunda matización de la concepción monolítica de φύσις forjada por Aristóteles, los cuales determinan una mayor aproximación de la ética estoica y sobre todo epicúrea al naturalismo moral. Para ello, no es suficiente recordar, por ejemplo, que el materialismo epicúreo revive el atomismo ya criticado por Aristóteles, añadiendo a la herencia democritiana la noción de παρέγκλισις o *clinamen* casual de los átomos. Es cierto que esta sola novedad bastaría para invalidar cualquier "repertorio eterno de tópicos" y que ella constituye, como lo vio el joven Marx, la base indispensable para una nueva moral de la libertad (aunque hoy no estamos seguros de que la doctrina del *clinamen* se remonte al propio Epicuro). Lo que debe añadirse es que ambas escuelas postaristotélicas expresaron un interés mayor y común por determinar qué causas y principios *específicos* de movimiento correspondían a las *diferentes clases* de entes naturales, lo cual originó un poderoso esfuerzo (el primero de importancia en el orden histórico) por determinar los caracteres privativos de la *naturaleza humana*. La intuitiva e incuestionable inherencia presocrática de la φύσις τοῦ ανθρώπου a la φύσις τοῦ παντός es problematizada por primera vez, en busca de una diferencia específica y de un principio de individuación.

Epicuro y los estoicos no encontraron en Aristóteles una clara interpretación de los principios físicos en clave antropológica (aun cuando abundan menciones más o menos marginales), ni una definición de naturaleza humana que los satisficiese. El hombre como agente es tratado por Aristóteles en perspectiva vitalista, y siendo el alma el principio de todas las funciones vitales, la antropología aristotélica depende —en sus textos éticos— de las doc-

trinas psicológicas sucesivamente adoptadas, que para la fecha son de derivación metafísica y teológica. Sus escritos de física (anteriores a los éticos) comienzan por plantear problemas de metodología científica y terminan con la cuestión del primer motor inmóvil, sin menciones a la naturaleza humana. El único análisis fundamental de los "principios y causas del movimiento" en el animal racional, en términos científicos y antimetafísicos, está contenido en dos breves y densos capítulos (9º y 10º del libro III) de la gran obra psicológica de la última madurez, el *De Anima*. El principio cinético o causa del movimiento es allí definido a escala antropológica en estos breves términos: Ἓν δή τι τὸ κινοῦν πρῶτον τὸ ὀρεκτόν: *el motor es, pues, un principio único: la facultad apetitiva.*[12] Pero esta obra, cuya posterioridad a todos los escritos éticos de Aristóteles ha sido demostrada abundantemente, no aporta muchas luces sobre cuáles podían ser las ideas del filósofo, en materia de naturaleza humana, para la fecha de redacción de sus escritos éticos. En este sentido, aquellos manuales clásicos (Ross y Moreau entre ellos) que glosan la psicología aristotélica tomando en cuenta tan sólo el *De Anima*, no pueden sernos de mayor utilidad. En relación a la época platónica e instrumentista de los textos éticos, pueden emitirse dos hipótesis verosímiles: 1º) para esa fecha, los problemas del principio agente —enfocados en la limitada perspectiva de una definición de ἀρετή— fueron resueltos en clave psicológica, y más concretamente en base a un esquema de fluctuantes reminiscencias platónicas; 2ª) sobre las aproximaciones aristotélicas al problema de la naturaleza humana, incumben los términos de la vieja polémica sofista de φύσις y νόμος, que Aristóteles vivió y revivió inclinándose por una solución "positivista".

12. *De Anima*, III, 433, a.

En relación a la primera hipótesis, recordaremos tan sólo que Aristóteles, en su análisis de la actividad humana por excelencia, la praxis virtuosa, acude inmediatamente a la noción de *alma* como principio cinético, y más concretamente a una psicología de las facultades que le propone tres términos excluyentes: πάθη, δυνάμεις y ἕξεις, *pasiones*, *potencias* y *hábitos*, para desempeñar la función de género en la definición de *areté*.[13] La escogencia de ἕξις como género definitorio de la virtud dejaba a salvo lo medular de la psicología platónica y el carácter hegemónico de la parte racional del alma, impidiendo a alguna parte "inferior" (como sucederá más tarde), asumir el papel de principio motor. Respecto a la segunda hipótesis, recordemos que en Aristóteles subsiste la preocupación por saber si la *areté* es un "natural" o un "artificial", y que la solución propuesta consiste en aplicar a tal problema la doctrina de la potencia y del acto. Naturalmente hablando, el hombre posee *en potencia* la capacidad de actuar según cierta perfección; la constante aplicación racional actualizará esa potencia hasta convertirla en ἕξις y en entelequia. La naturaleza humana aporta la δύναμις disyuntiva e impredeterminada (que puede actualizarse o no); el ejercicio (la ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον), su *traducción en acto*.[14] Por eso, "*las virtudes no nacen en nosotros ni por naturaleza* (φύσει) *ni contrariamente a la naturaleza* (παρὰ φύσιν), *sino que siendo naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos por la costumbre* (τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους).[15]

13. *Eth. Nicom.*, 1105 b20. El texto dice elípticamente: "*Examinemos en seguida qué sea virtud. Puesto que todo lo que se da en el alma son pasiones, potencias y hábitos, la virtud habrá de ser una de éstas.*" En el *De Anima*, las facultades serán la *nutritiva*, la *sensitiva*, la *apetitiva* y la *intelectiva*.
14. *Eth. Nicom.*, 1103 a15-30.
15. *Ibid.* Ver también 1144 b25.

La que acabamos de releer es sin duda la referencia más importante a φύσις en el contexto de una perspectiva antropológico-práctica. Su contenido (sumado a la reducción de las facultades psíquicas a pasiones, *potencias* y hábitos) parece evidenciar una concepción aristotélica de la naturaleza humana en clave genéricamente psicológica y en cierto contraste con la exégesis tradicional, que suele subrayar las fórmulas en que naturaleza humana coincide con naturaleza racional. Si existe una cúspide racional con funciones hegemónicas y eficientes aptas al desarrollo de *potencias naturales*, y un estrato inferior genéricamente pasional y apetitivo que es el reducto de tales potencias, a este último reducto parece aplicarse con más propiedad el atributo de *físico*. El *dato natural* será, pues, las *pasiones* y *potencias* (luego "lo apetitivo"); pero este dato quedará implícitamente descalificado ante "la virtud en sentido propio", la cual *no* es dada naturalmente sino "*adquirida por ejercicio, tal como sucede con las artes* (τέχναι)".[16] La virtud es, pues, algo *puesto* por el hombre (θέσις), un *artificial* (y por eso meritorio), que perfecciona la potencia, pasión o apetito *natural* y espontáneo que sería su πρώτη ὕλη; y es altamente probable que Aristóteles concibiera la "naturaleza humana" (en la época de sus textos morales y políticos), justo con ese carácter fuertemente reductivo y limitativo. Las únicas dos citas en que el filósofo utiliza explícitamente la fórmula ἀνθρωπίνην φύσιν confirman la suposición: en la *Eth. Nicom.* habla de "*males que sobrepasan* (υπερτείνει) *la naturaleza humana y que nadie soportaría*".[17] En la *Política* afirma que la renuncia voluntaria de un rey a transmitir el trono al hijo "*está por encima* (μείζονος) *de la virtud y de la natura-*

16. *Eth. Nicom.*, 1103 a32. Nótese el ejemplo de "las artes" como lo opuesto a lo natural.
17. *Op. cit.* 1110 a25.

leza humana".[18] Si ἀνθρωπίνην φύσιν no es en el filósofo un simple *mot de paresse*, por naturaleza humana quiso indicar Aristóteles una ciega potencia de contrarios, un cierto lastre psico-físico que se resiste a la ascética de la razón y que recuerda la imagen platónica del cuerpo cárcel del alma. Cuando menos, denota un desinterés de fondo por recuperar, en el camino a la divina perfección teorética de la felicidad, aquella parte del ente natural humano que es menos "semejante a dios".

De todas las acepciones aristotélicas de φύσις (como principio de lo semoviente, materia prima, razón, causa final, etc.), posiblemente la que más satisfacía a su autor era la que invalidaba las teorías mecanicistas, garantizando el teleologismo universal de todo movimiento. Pero tal "principio de actividad" en su dimensión antropológica sería justamente el *punctum dolens* de los próximos sistemas éticos.

Por de pronto —y para limitarnos al epicureísmo—, el infinito exhibe caracteres antifinalistas, regido como está por el doble y antagónico principio determinista y caótico. "Τὸ πᾶν ἀεὶ ἦν οἷον νῦν ἐστι καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται: *el todo siempre fue como es ahora y como siempre será*",[19] sin entelequias o τέλος τέλειον. Pero este mecanicismo global admite en su seno imprevisibles y casuales altibajos de importancia; no sólo por el genérico *clinamen* atómico antes indicado, sino en virtud de una más específica coexistencia y enfrentamiento de diversas clases de entes dotados de diferentes principios de movimiento, esto es, de *diferente naturaleza.* Subsiste una genérica concepción homogénea

18. *Polit.*, 1286 b27; a lo cual debería al menos añadirse la fórmula de la *Eth. Nicom.* 1179 b11: "*Los hombres en su mayoría no han nacido para obedecer al pundonor* (αἰδοῖ) *sino al temor* (φόβω), *ni está en su condición apartarse del mal por miedo a la deshonra sino al castigo.*"

19. *A Herod.* 39.

del devenir físico e incluso, en el estoicismo, un claro finalismo universal de raigambre aristotélica. Pero en la balanceada perspectiva cosmológica de Epicuro, en que 'Ανάγκη y Τύχη comparten la función de principios supremos, el "repertorio eterno de tópicos" recibe un rudo golpe. La diversidad de entes naturales (como se verá luego con más detalle) exhibe *efectivamente* un mayor o menor grado de imprevisible motilidad. Resultado: *la naturaleza puede perfeccionarse,* y no por la razón aristotélica de hallarse atraída por un *télos* que constituye el principio formal de su perfección creciente, sino por causas prácticas de orden material y eficiente que súbitamente, sin ser parte de algún plan divino, abren una imprevista perspectiva de progreso en alguna región de lo natural. Cuando Epicuro (reactivando la metodología sofista de la definición por el orden genético) introduce por ejemplo en su *Carta a Herodoto* la pregunta por el origen del lenguaje, encabeza sus afirmaciones con esta desconcertante proposición: "*Hay que creer también que la naturaleza aprendió* (διδαχθῆναί) *muchas y diferentes cosas, obligada a eso por los hechos* (ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἀναγκασθῆναι) *que en seguida la razón perfeccionó, añadiendo nuevos descubrimientos a lo indicado por la naturaleza misma*".[20] La región privilegiada de entes naturales en que φύσις "aprende obligada por los hechos" es básicamente la del ente natural humano.

Τὰς φύσεις τῶν ανθρώπων, *las diversas naturalezas humanas,* o *las naturalezas originarias de cada quien* (ἀρχῆς φύσιν),[21] son los caminos abiertos a ese proceso de auto-aprendizaje natural, pues "*no*

20. *A Herod.* 75,1. Para el análisis de las relaciones entre el génesis del lenguaje y de la norma moral, y para la reconstrucción de esta última a partir de los textos de Porfirio, véase Th. Cole: *Democritus and the sources of Greek Anthropology.* A.Ph.A., 1967, s.t. el cap. V.
21. *Pap. Herc.* 1056, col 7,IIº; Arr. 31,21,12.

debe creerse que hay seres superiores encargados de eso, y que los ordenen o hayan ordenado".[22] Esta rehabilitación laica de la naturaleza (que Lucrecio utilizará dos siglos más tarde para su gigantesco fresco del progreso humano impulsado por necesidad, experiencia y razón) debe ser interpretada como el necesario prolegómeno a una definición más precisa de *naturaleza humana* y a una nueva jerarquización de realidades, conductas y valores, por su mayor o menor aproximación al patrón o modelo natural. Así, "*las riquezas según naturaleza* (φύσεως) *tendrán límites precisos*",[23] el que "*conocerá el bien según naturaleza* (τῆς φύσεως)" será mejor;[24] habrá un "*derecho según naturaleza* (τῆς φύσεως)";[25] los deseos (ἐπιθυμίαι) deberán clasificarse en orden a su coeficiente natural-utilitarista, y por eso encabezarlos con los φυσικαί;[26] los bienes supremos lo serán "*según naturaleza*".[27] Afirmaciones análogas se hallan en los textos estoicos; menos, naturalmente, este supremo axioma epicúreo que especifica su clase de naturalismo: Πᾶσα ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθὸν: *todos los placeres son por su naturaleza bienes congeniales* (convenientes, o propios) *al hombre*".[28]

El estoicismo abundará aún más en ese sentido, al convertir explícitamente la física en propedéutica de la ética, y al determinar con más finos instrumentos analíticos la distancia que media entre la κοινὴ φύσις y la ἀνθρωπίνην φύσιν, entre la naturaleza *común* y la *humana*, en el más difícil contexto de un sistema panteísta.

---

22. *A Herod.* 76,9.
23. *K.D.* (Sent. Capitales), XV.
24. *A Menec.* 133,3.
25. *K.D.*, XXXI.
26. *A Menec.* 127,7.
27. *K.D.*, VI, VII, XXV; *Gn. Vatic.* 25 etc.
28. *A Menec.* 129,9.

Las últimas escuelas epicúreas dejaron de existir, al parecer, en el siglo IV, época en que los padres de la iglesia y los recopiladores del Talmud apostrofaban de "epicúrea" cualquier forma de ateísmo. No reconstruiremos en detalle la fortuna posterior del epicureísmo; el lector interesado hallará gran parte de su historia doctrinaria en la incompleta pero siempre útil obra de Guyau.[29] Formas más o menos perfeccionadas o sencillamente inspiradas en ciertos aspectos del epicureísmo, reaparecen invariablemente con cada retorno a la espontaneidad natural del hombre, a los principios utilitaristas, o simplemente a una u otra forma del hedonismo (lo cual sobraría para garantizar la "actualidad" de Epicuro).

Uno de los principales ataques al aristotelismo cristiano provino del ambiente de los primeros humanistas italianos, con el *De Voluptate* de Lorenzo Valla, publicado en 1430, de clara inspiración epicúrea. Erasmo y Montaigne primero, y con más fuerza Gassendi, Hobbes, la Rochefoucauld y Helvetius, introducen conceptos básicos del epicureísmo en las doctrinas éticas y sociales del humanismo, del empirismo y del iluminismo. El segundo gran "revival" de Epicuro se produce con el utilitarismo inglés. Tímidamente asomado por Adam Smith, alcanza su máximo vigor en los escritos de Bentham, Stuart Mill y Spencer. La tesis doctoral de Karl Marx sobre *Las diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro* es de 1841, y el *Utilitarianism* de J. S. Mill (con su brillante rehabilitación del epicureísmo), de 1863. En 1874 publica Henry Sidgwick su *Methods of Ethics*, en el que intenta jerarquizar todos los modelos históricos del hedonismo, desde los sensualistas

29. M. Guyau: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Alcan, París, 1878.

y egoístas hasta su forma más desarrollada del utilitarismo, que él define "hedonismo universalista". La obra de Guyau es de 1878, y desde entonces la bibliografía epicúrea ha venido enriqueciéndose hasta producir una novísima, completa y excelente edición crítica en 1960 —la de Graziano Arrighetti— y exégesis tan vivaces y polémicas como la de Farrington en 1967.[30] En resumen, podemos afirmar que dos órdenes de motivaciones han impulsado el renovado interés por Epicuro. Por un lado —y prescindiendo de los siempre válidos motivos de naturaleza estrictamente filosófica o filológica—, el fervor actual por las investigaciones de tipo etnográfico, histórico-religioso, antropológico, psicoanalítico y psico-social, devuelven interés histórico a un sistema como el epicúreo, que a veces desbrozó el camino o ensanchó los horizontes de problemas como el origen de la sociedad, la crítica del mito y de la religión, la génesis del lenguaje y de la moral, las fases y el sentido del progreso humano, el placer individual y la convivencia social, la psicología de los deseos, la crítica de la justicia compulsiva, etc. (al punto de que un crítico un tanto eufórico ha llamado recientemente a Epicuro "el Marcuse de la antigua Atenas").[31] Por el otro, ha pesado grandemente el hecho de que en una época de tanto fervor filológico como los últimos cien años, se produjeran importantes descubrimientos y reconstrucciones de textos epicúreos. Hasta mediados del siglo pasado, la fuente principal de los escritos epicúreos fue el libro x y último de Diógenes Laercio, que, tras describir la vida del filósofo y de algunos escolares y sucesores, transcribe su Testamento, las tres Cartas a Herodoto, Pítocles y Me-

30. Salvo referencias expresas, la numeración aquí indicada es la de Graziano Arrighetti: *Epicuro, opere*, ed. Einaudi, Turín, 1960. La obra de Benjamin Farrington es *The faith of Epicurus*, ed. Weinenfeld & Nicolson, Londres, 1967.
31. Vittorio Saltini en *L'Espresso*, Roma, 7-4-1968.

neceo (que son los epítomes de su doctrina física, cosmológica y ética, respectivamente), y los Κυριάι Δόξαι, un conjunto de cuarenta *Sentencias Capitales* con las que el bueno de Diógenes Laercio quiere "*concluir toda la obra, poniendo al final el comienzo de la felicidad*".[32] Pero en las postrimerías del siglo XVIII se había descubierto entre las ruinas de Herculano los restos de la biblioteca de Filodemo de Gadara, un epicúreo que había llegado a Italia un siglo antes de la erupción del Vesubio y quien fuera amigo de Cicerón, Virgilio y Horacio. Entre tales papiros casi totalmente carbonizados (y cuyo desciframiento no ha concluido) figuraba una obra fundamental de Epicuro, el Περί φύσεως, que Gomperz comenzó a publicar en 1866, seguido por ediciones complementarias de Rosini, Vogliano, Philippson y Diano (y que constituyen uno de los textos básicos para el análisis de las relaciones Aristóteles-Epicuro, emprendido por Bignone en 1936). En 1844, dos arqueólogos franceses desentierran en Enoanda las inscripciones marmóreas de Diógenes el epicúreo, ricas en textos. En 1887, Usener publica la primera edición completa de los *epicurea*, y en 1888 un filólogo alemán encuentra en un manuscrito vaticano del siglo XIV (entre textos de Jenofonte y Marco Aurelio) una colección de ochenta y una sentencias éticas tituladas Επιχούρου προσφώνησις, que hoy se conoce bajo el rótulo de *Gnomologium Vaticanum*, y cuyo contenido es parcialmente atribuible a Epicuro.

En lo esencial, la doctrina ética de Epicuro está condensada en la *Carta a Meneceo*[33] y en las cuarenta *Sentencias Capitales*,[34] escritos en los que el propio filósofo compendió lo esencial, y que vamos a tomar como textos de referencia fundamentales.

32. Diógenes Laercio: *Vitae Philosophorum*, X, 138,10 (en lo sucesivo, sólo D.L.).
33. D. L., X, 122-135,8.
34. D. L., X, 139-154.

B) LOS PRINCIPIOS ETICOS DE LA PARENESIS EPICUREA

La "Carta a Meneceo" y las Sentencias

EL "CUADRIFÁRMACO", resumido en las cuatro primeras *Sentencias Capitales*, recomienda no temer a dios ni a la muerte, considerar el placer como ausencia de dolor, y el dolor como un mal pasajero. Este concentrado de espíritu parenético no es lo más indicado para emprender disquisiciones analíticas: recuerda un poco esas medicinas que algunos institutos benéficos aún regalan a los pacientes pobres y que sólo se clasifican por su número, pues no llevan indicaciones relativas a su contenido, efectos o posología.

Con la *Carta a Meneceo* y el resto de las *Sentencias* y fragmentos corremos mejor suerte. La Carta en cuestión (la más breve, críticamente mejor elaborada y literariamente más perfecta de las tres conservadas por Diógenes Laercio) es un texto de unas ciento cuarenta líneas repleto de formas verbales exhortatorias e imperativas, que alinea en bello orden un conjunto de "exhortaciones razonadas".[35] Tal conjunto no agota, empero, los puntos esenciales de la ética epicúrea. Integraremos su lectura con los restantes textos que poseemos y —sólo en caso de extrema necesidad— con los autores griegos y latinos que han glosado el epicureísmo. Por de pronto,

---

35. La más compendiosa descripción de un texto tan peculiar me parece la de R. D. Hicks: "*In this document, scientific ethics, as in term now understood, is overlaid with a variety of other topics. The practical exordium, the dogmatic inculcation of moral precepts, the almost apostolic fervour and seriousness of tone find their nearest counterpart in the writings of religious teachers.*" R. D. Hicks: *Stoic and Epicurean*, ed. Russell & Russell, N.Y., 1962, p. 173.

a ese "manifiesto" epistolar, como a las más sucintas fórmulas sentenciosas, deben aplicarse criterios interpretativos de tipo inductivo. Considerándolos como el catecismo abreviado de un evangelio en gran parte perdido, y explotando al máximo ese tanto de "razonamiento" que acompaña las varias exhortaciones (cotejando por ejemplo entre sí todos los trozos de razonamiento aprovechables), debe procederse a reconstruir los principios a partir de las máximas. En una palabra, hay que remontarse de la moral (y hasta de la moraleja) a la ética, utilizando cualquier recurso analítico y los más sólidos resultados de la mejor exégesis epicúrea. La *Carta a Herodoto* expone brillantes argumentos en favor de los epítomes o compendios doctrinarios, y una *Sentencia vaticana* afirma que "*debemos convencernos de que el discurso largo y el breve tienden al mismo fin*".[36]

La *Carta a Meneceo* se estrena con un "protréptico" o invitación a filosofar, y pasa a plantear en forma desigual los temas de la *eudaimonía*, de *dios*, de la *muerte*, del *futuro;* el tríptico problemático *placer-deseos-utilidad*, concluyendo con la *prudencia*, la *necesidad* y la *fortuna* y la *libertad humana*. En las restantes Sentencias se encuentra lo relacionado con el *continuum físico-ético*, la *justicia*, la *amistad*, más algunas aclaratorias fundamentales en torno al concepto de ἡδονή.

El "protrépticon"

La "invitación a filosofar" (o si se prefiere en términos más modernos, el "elogio de la filosofía") era un género filosófico-literario bastante cultivado. Una de las obras fundamentales del joven Aristóteles (hoy parcialmente reconstruida) llevaba ese título, y asimismo otra de Isócrates escrita casi un siglo antes, mientras que el *Eutidemo* puede considerarse el texto protréptico del joven Platón.

---

36. *A Herod.* 35-37,6; *Gn. Vat.* 26.

En la breve, substanciosa y polémica "invitación" de Epicuro, sobresale de una vez el tono moralista: hay que filosofar con miras *a la salud del alma* (κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον) y a la felicidad (πρὸς εὐδαιμονίαν). El famoso dilema del *Protréptico* aristotélico circunscribía la cuestión a sus términos teoréticos, al declarar que "*para decidir que no debemos filosofar es necesario filosofar; luego filosofar es siempre necesario*",[37] mientras que la *Metafísica* reconfirmaba el que "*los hombres trataron de conocer por puro amor al saber, y no para darle a tal saber un uso práctico* (οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν)".[38] Epicuro, quien reputa vana cualquier especulación filosófica que no alivie algún sufrimiento humano,[39] considera que la meta fundamental del ὑγιαίνειν no ha de ser perseguida marginalmente o en apariencia (οὐ δοκεῖν), sino de verdad (ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν), y que por lo tanto la filosofía entera no debe convertirse en fingimiento o disimulo (οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν). Genéricamente entendido, el "activismo" de Aristóteles llevaba a conclusiones similares. A las numerosas invitaciones a la actividad diseminadas a lo largo de sus textos morales, añádase la desconsolada constatación del libro II de la *Nicomaquea*, según el cual "*la mayoría de los hombres no proceden así, sino que refugiándose en las teorías* (καταφεύγοντες λόγον) *suponen* (οἴονται) *hacer obra de filósofos y que por esos medios serán hombres de bien, haciendo como los enfermos que prestan oídos al médico y luego nada hacen de lo prescrito*".[40]

Pero el llamado epicúreo a una más concreta y excluyente función práctica del filosofar está pensado en la perspectiva trazada por Demócrito[41] y

37. Cfr. Fr. 51.
38. *Metaph.*, 982 b21.
39. Usener, 14.
40. *Eth. Nicom.*, 1105 b12.
41. Demócrito, in Diels-Kranz, *FVS*, fr. 33, 179, 180 *passim*.

en fuerte polémica contra Aristóteles. Ciertamente las doctrinas morales no deben quedarse en teorías, pero si ahora se debe ejercitar y meditar (μελετᾶν) *sólo* πρὸς εὐδαιμονίαν, *todos* deberán filosofar, jóvenes y viejos, sin esperar (como en Aristóteles) a que la experiencia confiera operatividad a la meditación. Aristóteles había afirmado que "*un muchacho no puede conocer la felicidad*"; que "*un joven puede ser ducho en geometría y matemática, pero no hay uno que sea prudente*", y que por eso el de corta edad "*no es un oyente capacitado en cuestiones de teoría política*"; todo ello por no poder ejercitarse en actividades del alma según virtud, por carecer de experiencia (ἐμπειρία) y por ser un ente indefinido (ἄπειρος) ante las realidades prácticas de la vida (κατὰ τὸν βίον πράξεων).[42] La "respuesta" del protréptico epicúreo es tajante: "*Que el joven no aplace el filosofar ni se canse el viejo... Nunca se es demasiado joven... para la salud del alma... El que diga que la edad de filosofar no ha llegado... se parece al que afirma que no es hora aún de ser felices... Deben, pues, filosofar el joven y el viejo... el joven para que sea a la vez joven y maduro y no le tema al porvenir* (τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων)".[43] El último exponente del pensamiento clásico y aristocrático, preceptor de reyes, no confía en las virtudes de la catequesis. El primer gran moralista ecuménico, pedagogo popular, exalta el filosofar juvenil como otrora se exaltaba la ἀνδρεία de las palestras y de las guerras.

La εὐδαιμονία *epicúrea*

Cualquier vida que no tienda a la felicidad será, pues, "*vulgar y grosera*",[44] sin distinciones de edad

42. *Eth. Nicom.*, 1100 a2; 1142 a12; 1095 a11. Nótese que estas afirmaciones pertenecen todas a la *Nicomaquea*, obra supuestamente desconocida por Epicuro.
43. *A Menec.*, 122, 1-10.
44. *Philod. Pragmateiai;* Arr. 74,2.

o de experiencia. Cuando hablaba de felicidad —al decir de Diógenes Laercio[45]—, Epicuro pensaba o en la absolutamente perfecta (ἀκροτάτην), en la τελειαν εὐδαιμονίαν[46] sólo poseída por los dioses, o en la humana, hecha de sumas y restas de placer (κατὰ προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν); pero en el entendido de que al poseer ciertas condiciones o la esperanza de poseerlas, "*podráse competir con Júpiter en felicidad*"[47] o, como escribe a la madre, "*avanzar hacia una mayor felicidad que nos hace semejantes a los dioses* (ισόθεον)".[48] En los párrafos siguientes quedará mayormente esclarecido el alcance de tal *isoteísmo* (como constante de todas las morales clásicas, epicureísmo "ateo" inclusive). Por ahora hemos de caracterizar la identificación de felicidad con placer, y establecer ciertas diferencias funcionales con la doctrina aristotélica.

...y el τέλος

El instinto de felicidad (o la tendencia aristotélica de todas las cosas al bien) pertenece a *la naturaleza, que es una y la misma cosa para todos* (μία γε οὖσα τῶν πάντων).[49] Diógenes de Enoanda (que en esto parafraseaba el naturalismo epicúreo, corrompiéndolo a veces con infiltraciones semánticas de origen estoico), llamó al logro de la felicidad una forma de "*conquistar el fin requerido por la naturaleza* (ὑπὸ τῆς φύσεως κτησάμενοι τέλος) ...*que sólo la filosofía hace posible* (φιλοσοφία δὲ περιποιεῖ μόνη)",[50] e identificaba la pregunta por la

45. D. L., X, 121,a.
46. *Philod.* Περὶ ευσεβ..., Arr. 18,4,8.
47. *Gn. Vat.*, 33.
48. Carta a la madre, Arr. 65,28.
49. Diógenes de Enoanda, fr. 43. Para todas las citas de este autor (en lo sucesivo D. Oe.), seguimos la numeración de Chilton: *Diogenes Oenoandensis fragmenta*, ed. Taubneriana, 1967.
50. D. Oe., fr. 24, col. II,1.

esencia de la felicidad (τί δὲ τὸ ευδαιμονεῖν ἐστιν) con esta otra: "*Qué persigue como fin último nuestra naturaleza* (κατὰ τὸ ἔσχατον ἡ φύσις ὀρέγεται)".[51] El propio Epicuro había escrito un Περὶ τέλους, del cual se conservan algunos fragmentos, pero no hay indicios que permitan inferir la presencia en su doctrina de implicaciones finalistas del tipo clásico. El término recupera en él el sentido primario de conclusión, término o desenlace exitoso de una actividad (sin requerir necesariamente una *vis a fronte* que atrae), y se identifica más bien con el concepto de *bien natural*, de bien dado, configurado y delimitado por una naturaleza que en todo caso actuaría en forma mecanicista, como una *vis a tergo*. Así, habla explícitamente de *un fin* (o bien) *preestablecido* (υφεστηκός τέλος),[52] y de un *bien según naturaleza* (τέλος τῆς φύσεως, φυσικόν τέλον) en diferentes textos.[53] En la célebre fórmula en que identificará el *bien* con el *placer*, no atribuirá a éste el carácter exclusivo de fin-cumplimiento, sino que lo llamará ἀρχὴν καὶ τέλος,[54] alfa y omega de la vida dichosa, justo para subrayar su carácter concomitante de causa material y eficiente.

...y la ἀρετή;

Otra cuestión preliminar de no fácil solución es la que afecta las relaciones entre felicidad y virtud. Ya sabemos qué suerte de inherencia vinculaba en Aristóteles los dos términos. En cuanto a Epicuro, Diógenes Laercio le atribuye en un mismo párrafo[55] dos tipos de relación no necesariamente coincidentes y más bien de difícil reducción a un criterio uni-

---

51. D. Oe., 26, col. II,5.
52. *K. D.*, XXII.
53. K. D., XXV; *Gn. Vat.*, 25; *Pap. Hercul.*, 1431, Arr. 33,25.
54. *A Menec.*, 128,11.
55. D. L., X, 138.

tario, dado el desuso a que el propio Epicuro parece haber relegado el término ἀρετή. Afirma en primer término que *"las virtudes se buscan por motivo* (διὰ) *del placer, y no por ellas mismas* (οὐ δι 'αὐτάς)"; pero luego añade que Epicuro consideraba también *"la virtud como lo único inseparable* (μόνον ἀχώριστον) *del placer"*. En el contexto de una solución aristotelizante, esta parcial identificación de medio y fin por su común carácter energético no plantearía mayores problemas. Pero Epicuro no fue ni un exégeta de la virtud (sólo se le conoce un título *Sobre la justicia y las demás virtudes)* ni un fautor del activismo, como se verá luego. De los escasísimos textos epicúreos sobre ἀρετή —cuatro en total— emana la impresión (o tal vez más que eso) de que el fundador del Jardín deseara condenar al olvido esa categoría fundamental o idea-fuerza de académicos y peripatéticos, por considerar tal vez que encubría bajo disquisiciones intelectualistas y polisignificantes un más realista y empírico tratamiento de las cuestiones morales; lo cual (de ser efectivamente así) debería cargarse a la cuenta de su antiaristotelismo. Dos de tales textos son abiertamente despectivos. En una carta textual a Anaxarcos, le invita a practicar *"asiduos placeres y no esas vacías virtudes* (ἀρετὰς κενὰς) *que conllevan perturbadoras esperanzas de recompensas* (καρπῶν)",[56] mientras que en el Περὶ τέλους figura, según Ateneo, la siguiente exhortación: "*¡Honren lo bello, las virtudes y semejantes cosas, sólo si producen placer; y si no, déjenlas en santa paz!* (χαίρειν ἐατέον)".[57] La más segura lección de la *Carta a Meneceo*, en cambio, reconfirma casi en los mismos términos la segunda de las afirmaciones laercianas: al final del breve y aristotelizante texto sobre

---

56. Arr., 37.
57. Arr., 21,4. Añádase a la lista esta última "boutade": *"Escupo sobre lo bello moral y sobre quienes vanamente lo admiran, si no procura algún placer"*, Arr. 126.

φρόνησις antes señalado, declara en efecto que "*las virtudes son connaturales a la vida feliz, y ésta es inseparable* (ἀχώριστον) *de aquéllas* (συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέος τούτον ἐστιν αχώριστον)".[58]

El problema de si la virtud se identificaba con el bien-placer (y debía entonces perseguirse por sí misma), o de si era el simple medio o instrumento logístico-utilitarista para la obtención de un bien-placer "otro" que la virtud, debió preocupar grandemente a los sucesores de Epicuro, sobre todo si se piensa que tocó a éstos defenderse de un dogmatismo estoico que repuso en grandísimo honor la noción de ἀρετή. Baste para ello la siguiente cita de Diógenes de Enoanda, que en lugar de ratificar la *segunda* de las definiciones laercianas (como lo hiciera Epicuro en 132, 11), defiende con grandísimo ímpetu (y en polémica con los estoicos) la *primera* de ellas, al afirmar que "*por ellos, las virtudes resultan ahora importunadas de manera despropositada* (ἐνοχλουμένας ἀσαίρως), *pues son desplazadas de su lugar de causa eficiente* (ποιητικοῦ χώρας) *al de causa final* (τέλους) *sin ser ellas en lo más mínimo tal fin, sino aquello que nos lo procura* (ποιετικὰς δὲ τοῦ τέλους)".[59] Pero hemos de añadir —para reponer la cuestión en su contexto ambiguo— que el testimonio de Diógenes de Enoanda debe tomarse *cum grano salis*. Este Diógenes, "que más que un filósofo fue un entusiasta del epicureísmo",[60] es en efecto, y a la vez, el muy

58. *A Menec.*, 132,11.

59. D. Oe., 26, col. III. Cicerón parece ratificar esta primera versión: "*¿Quién hallaría las virtudes meritorias y dignas de perseguirse, con toda su excelencia y bondad, si no produjeran placer?*", *De Finibus*, I, XIII.

60. A. Grilli: *I frammenti dell'epicureo Diogene di Enoanda*, in *Studi di filosofia greca*, ed. Laterza, 1950, p. 358.

probable autor de una definición de felicidad en que figura el sospechosísimo término de διάθεσις, concepto clave de todas las mejores definiciones *estoicas* de ἀρετή. El texto incriminado aboga por la autarquía del sabio y comienza con la siguiente afirmación: "*Lo esencial de la felicidad es la «disposición» personal, de la que somos los amos*" (Τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας ἡ διάθεσις, ἧς ἡμεῖς κύριοι).[61] Para el sentido de διάθεσις, baste indicar por ahora que con ese término —tecnificado a nivel ético por Crisipo— quisieron indicar los estoicos una "*disposición constante de la parte hegemónica del alma*",[62] su "*perfección absoluta*" del "todo o nada", "*del mismo modo que en la verdad no se distingue un más o un menos de verdad*";[63] el *character indelebilis* de una virtud que "*no admite ningún grado intermedio entre ella y el vicio*".[64] En suma, "*un bien que no es susceptible de aumento o disminución*".[65] *Qui processit aliquantum ad virtutis habitum* —resumirá muy felizmente Cicerón— *nihilo minus in miseria est quam ille qui nihil processit*".[66] Con esta nota, los estoicos pretendían subrayar el absolutismo de la virtud en contra de la ἕξις o "actitud habitual" aristotélica (que admitía grados de aproximación, intensidad y constancia) y, por ende, identificar felicidad y virtud en διάθεσις, como disposiciones permanentes.[67] Por eso, la fórmula enoandense del *fr. 41* es más estoica que epicúrea, ni debe inducir en error la personal interpretación laerciana (que también consideramos estoicizante) de que "*el sabio, una vez tal, no podrá asumir (más) una disposición contraria* (τῆς

61. D. Oe., 41.
62. Plutarco, in Arnim, *SVF*, I,202.
63. D. L., VII, 120.
64. D. L., VII, 127.
65. D. L., VII, 101,7.
66. Cic., *De Finibus*, III,48.
67. *D. L.*, VII, 98.

ἐναντίαν διάθεσιν)".[68] Aunque el término aparezca unas cinco veces en los papiros herculanenses, se verá dentro de poco que en la concepción epicúrea de la temporalidad no cabe un bien-placer como estado permanente y total de felicidad, ajeno a toda ascética y exento de gradaciones.' En uno de los textos de Herculano[69] se afirma que en el alma se determinan las *acciones*, los *pensamientos* y las *disposiciones* (y es de suponer que los tres momentos estén afectados, aún en forma desigual, por alguna clase de temporalidad); en otros,[70] que no es la naturaleza de los átomos que componen el alma la que determina el surgimiento de actitudes y *disposiciones* (pues no hay átomos cualitativamente diferenciados, sino diferentes disposiciones de los mismos tres o cuatro tipos que componen el alma);[71] y en la *Carta a la Madre*,[72] habla textualmente de "cosas importantes" que pueden hacer que nuestra διάθεσις (naturaleza, estado de ánimo, predisposición, etc.) llegue a parecerse a la de los dioses. Epicuro empleó, pues, el término sólo en el sentido del habla común: "estar dispuesto con el ánimo a algo",[73] o para referirse al comportamiento de la materia atómica. Por eso, resulta a todas luces imposible trasladar a la ética epicúrea (como lo hace Diógenes de Enoanda), un término como διάθεσις que sólo aparece en contextos físico-psíquicos, y que con un sentido radicalmente nuevo se convertirá en género definitorio de la virtud sólo por obra del estoicismo. Por lo tanto, subsiste un resto de duda

68. D. L., X, 117,7.
69. *Pap. 1056*, Arr. 31,26,5.
70. Arr. 31,21,15.
71. Cfr. Arr. 31,24,9.
72. Chilton 52; Arr. 65,42.
73. Es el sentido que resulta más evidente en Platón, por ej., *Filebo* 11,d, y sobre todo en Aristóteles, *Retórica*, 1356 a sig., donde διάθεσις indica "*la disposición* (o estado de ánimo) *en que un orador pone a su auditorio*".

acerca de una posible identificación epicúrea de virtud con felicidad (aunque la balanza parcce inclinarse del lado de un placer como "bien en sí" (καθ'αὑτός) y de una virtud como "bien útil" (δι'αὑτός, u ὠφέλιμος). Pero debe descartarse que tal identificación se produzca por la mediación de una διάθεσις, que nunca perteneció al vocabulario moral de Epicuro.

Felicidad como ἡδονή:

1º: hacia una definición negativa del Placer

El peso del naturalismo y del utilitarismo epicúreo recae enteramente en la identificación de εὐδαιμονία con *lo placentero y lo agradable*, esto es, en su hedonismo. Definir desde ahora los caracteres fundamentales del nuevo concepto de ἡδονή no significa infringir necesariamente la lógica interna de este eudemonismo hedonista. En un sentido, es cierto que la crítica al mito, la nueva teología del "dios alejado" y la psicología de los deseos, constituyen los rasgos propedéuticos básicos del hedonismo epicúreo. Pero esta doctrina antiidealista del placer no trasciende lo real psicofísico: va de lo cooncreto a lo concreto, y configura una "moral del éxito" que no pretende rebasar el horizonte de la finitud y de la materialidad humanas. La felicidad-placer es un estado de bonanza que sólo interesa el conjunto de átomos corporales y de átomos anímicos *(pneuma, calor* y *otros sutilísimos* más aptos a recibir modificaciones),[74] que "*se dispersan totalmente una vez destruido el cuerpo*".[75] Por lo tanto (y que esto quede bien claro), al no haber más placeres que los inmanentes: *la salud del cuerpo* y *la tranquilidad del alma*, obtenibles sin intervenciones, impulsos o atracciones externos, no resulta improcedente ir de lo positivo

74. *A Herod.*, 63.
75. *Ibid.*, 65,7.

a lo negativo, de la realidad a sus condiciones de posibilidad, porque no hay aquí una forma final abstracta que atraiga una resistente materialidad concreta, sino una materia cualitativamente indiferenciada que, en sus diversas funciones, se "ajusta" más o menos felizmente en sí misma y en sus relaciones con el contorno físico y antropológico.

2º: el moralismo hedonista

El principio ético supremo es el *placer:* lo único *conveniente* (οἰκεῖον) a nuestra naturaleza, siendo el dolor su *contrario* (ἀλλότριον).[76] Al placer deben subordinarse como útiles o instrumentos la psicología, el conocimiento de la naturaleza, la canónica; en suma, el saber entero. A Epicuro se atribuye esta definición de la filosofía: "*Una actividad* (ἐνέργεια) *capaz de producir* (περιποιοῦσαν), *mediante discursos y razonamientos, una vida feliz* (τὸν εὐδαίμονα βίον)."[77] La φυσιολογία procurará máximamente (μάλλιστα) la felicidad,[78] y disipará todo temor al mito,[79] al punto de que si el hombre no viviera en el temor de lo celestial, de la muerte, del dolor y de los deseos, *tal ciencia sería innecesaria* (οὐκ ἄν προσεδεόμεθα φυσιολογίας)."[80] El conocimiento de los fenómenos celestes (περὶ μετεώρων γνώσεως) tiene como único fin la imperturbabilidad[81] y la felicidad,[82] y no por acercarnos a dios, sino justo por revelarnos que ni tales cuerpos celestes ni sus movimientos son de ori-

---

76. D. L., X, 34,8.
77. Sexto Emp. *Adv. Math.* 1,XI, 169.
78. *A Herod.*, 37,2 y 78,1.
79. *K. D.*, XII.
80. *K. D.*, XI. Así pues, si la ciencia natural no procurase la felicidad despejando los innecesarios temores, podría ser "dada de baja" como "*lo bello, las virtudes y cosas semejantes*" del Fr. 21,4, antes citado.
81. *A Pyt.*, 85,8 y *a Herod.*, 82,1.
82. *A Herod.*, 78,2.

gen divino. La psicología de los deseos, la deliberación (αἵρεσιν καὶ φυγὴν), y en general toda la actividad humana (πᾶντα πρᾶττομεν) se justifican en función de la felicidad.[83] Una recta πρόληψις o καθολικήν νόησις (noción universal)[84] es siempre ventajosa, una ὑπόλεψις o simple δόξα es perjudicial.[85] "*Yo preferiría* —afirma Epicuro— *vaticinar como fisiólogo lo útil* (συμφέροντα) *a todos los hombres, aunque nadie me entendiera, que recibir el aplauso público por despachar vanas opiniones* (δόξαις)."[86] La filosofía toda, si no se convierte en el gran instrumento de la felicidad según los más ortodoxos cánones del moralismo utilitarista, será tan sólo ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης, *estulticia y vana opinión.*[87]

3º: el placer como instinto ilimitado y positivo. . .

El αἵρεσιν καὶ φυγῆν, el *perseguir* y el *rehuir* (en Aristóteles, la δίωξις καὶ φυγή como tendencias de la ὄρεξις prerracional),[88] define ahora expresamente, y en última instancia, los dos objetivos fundamentales del acto deliberativo; pero tal acto deliberativo ya no resulta *puesto en movimiento* (καταρχόμεθα) por apetitos no jerarquizados o por "lo apetitivo" del *De Anima*, sino por el específico motor del placer, *bien primario y connaturado* (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν).[89] En el Aristóteles de los textos éticos, lo apetitivo como fuerza de por si amoral desencadenada por la atracción de un fin, "prefiguraba" simplemente y sin mayor peso específico el verdadero y único acto moral-racional de la "elección deliberativa" o del *apetito deliberado de lo que*

---

83. *A Menec.*, 127,6-128,4.
84. D. L., X, 33,2.
85. *A Menec.*, 124.
86. *Gn. Vat.*, 29.
87. *A Pyt.*, 87,1.
88. *Eth. Nicom.*, 1139, a22.
89. *A Menec.*, 129,2.

está en nuestro poder (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ'ἡμῖν).[90] Epicuro subraya fuertemente tanto la comprometedora naturalidad de las tendencias prereflexivas como la rigurosa vectorialidad de ese instinto de prosecución y adversión. No hay dispersiones ni alternabilidad de conveniencias en el perseguir y en el rehuir: las metas preestablecidas son respectivamente el placer y el dolor, sin terceras posibilidades. Nacemos naturalmente equipados para perseguir el placer y adversar el dolor. En todo acto de elección y rechazo nos remitimos a ese πάθος fundamental que nos rige[91] y que asumimos posteriormente ὡς κανόνι, *como norma*, regla o modelo no-eidético brotado desde el fondo material-natural de nuestro ser.[92] Al mismo epicureísmo pudiera aplicarse, pues, el principio zenoniano de que la vida perfecta es un ὁμολογουμένος τῇ φύσει ζῆν, un *armonizar la vida a la naturaleza*, siempre y cuando se entienda por *fúsis* humana, en este caso, el reducto del mecánico instinto placentero. "*Ningún placer es malo en sí* (οὐδεμία ἡδονὴ καθ'ἑαυτὴν κακόν),[93] porque brota de la "*beata naturaleza*" (μακάρια φύσις)".[94] En estas expresiones resuena una confianza en lo natural muy similar (si no idéntica) a la que hacía exclamar a los estoicos que "*las nociones de justo y de bien derivan de la naturaleza*",[95] y sobre todo que "*los principios naturales nunca son perversos:* ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους".[96]

---

90. *Eth. Nicom.*, 1113, a11.
91. πρῶτα πάθη son llamados por Sexto Empírico (*Adv. Dogm.*, I, 203,16).
92. *A Menec.*, 129,3.
93. *K.D.*, VIII.
94. Stobeo, 111, XVIII,22.
95. D. L., VII, 53.
96. D. L., VII, 89. No se olvide empero que los estoicos consideraban "*falsa la opinión de quienes sostenían que la* ἡδονή *era el primer impulso* (πρώτην ὁρμὴν) *de los seres vivientes*, in D. L., VII, 85.

La filogénesis moral confirma a Epicuro que hay una naturaleza básica y previa a la superestructura racional, la cual exhibe espontáneamente un específico apetito de placer. El recién nacido, tan alejado como está de manejarse racionalmente (χωρίς λόγου), se encuentra a sus anchas en el placer (εὐαρεστεῖσθαι) y rechaza el dolor (τῷ δὲ πονῷ προσκρούειν); y todo ello φυσικῶς, por impulso natural prerreflexivo. Por eso, la αἵρεσις del placer y la φυγή del dolor se dan en primera instancia αὐτοπαθῶς,[97] esto es, por genuino instinto. Αὐτοπαθῶς es un adverbio que sólo figura en el léxico epicúreo, y que define bellamente el *modus operandi* de la naturaleza humana. El instinto de aceptación y rechazo, calificado como αὐτοπάθεια, sugiere en efecto la analogía con algún mecanismo homeostático de la vida sensitiva y afectiva —destinado a la conservación de un "estado placentero"—, el cual ejercería su regulación en un doble sentido. En primer término, como una simple y verdadera función mecánica naturalmente programada con un margen mínimo de elección y por eso de error (*sí* al placer, *no* al dolor). En segundo término, como un servomecanismo que los cibernéticos llamarían de "realimentación positiva", porque en lugar de mantener la función del *sí* dentro de márgenes discretos que no deben superar ciertos límites, obligan el aparato por ellos regulado a un perenne ejercicio de máximo rendimiento (en nuestro caso: mantener la φύσις humana prerreflexiva en un máximo esfuerzo constante de búsqueda del placer y rechazo del dolor). El instinto hedonista, como tal instinto, funcionaría pues según las leyes del *sí* y del *no*, y de una búsqueda constante por un estado placentero máximo. Todo esto, repetimos, en primera instancia, a nivel físico y de motivaciones básicas.

97. La fórmula que incluye este importante término se encuentra en *Dióg. Laercio*, X, 137, 7-9.

En segunda instancia —cuando la prosecución y el rechazo ya sean resultado de un νήφων λογισμὸς o *cálculo cauteloso*[98]—, la razón prudente asumirá la anterior αὐτοπάθεια como *canon* incuestionable. "*Si en cada circunstancia no referirás cada una de tus acciones al «bien según naturaleza», sino que te acogerás a otro principio, tus acciones no estarán de acuerdo con tus palabras, tanto en el perseguir como en el rehuir*".[99] En este sentido, la ἡδονή epicúrea es la natural causa eficiente y la verdadera ἀρχή de la praxis, y como tal elemento definitorio primario de la naturaleza humana.

4º: ...regulado negativamente por διάνοια:

El principio motor del placer, en su dimensión prelógica, funciona pues a la manera de impulso en estado natural confuso, como un ἀόριστον o *ilimitado*, incapaz de autorregularse "negativamente": máximamente tendido a su pleno desarrollo, mínimamente propenso a las menguas de su contrario el dolor. El más rigorista Demócrito, inclinado más bien a identificar el deseo con el desenfreno y el vicio, había sentenciado que "*las cosas bellas se obtienen mediante esforzado aprendizaje, mientras que las malas y feas* (αἰσχρὰ) *se cosechan automáticamente* (αὐτόματα) *y sin esfuerzo. pues éstas empujan al hombre a hacerlas*".[100] Epicuro confirma en un solo sentido tal afirmación. La naturaleza corpórea del hombre ciertamente es la partícipe más directa de la naturaleza material del todo y (como se verá) de su atributo básico: la *infinitud* o ἄπειρον. Por eso, también para él "*la carne pone los límites del placer en lo sin-límite* (ἄπειρον)"[101] y, como tal, tiende automáticamente y sin esfuerzo a extralimitarse. Pero la positividad desenfrenada

98. *A Menec.*, 132,2.
99. *K. D.*, XXV.
100. Democr. in *FVS*, fr. 182.
101. *K. D.*, XX, 1ª parte.

de ἡδονή revierte ahora sobre la naturaleza humana como conjunto desiderativo-racional, sin que en ello resuene el tono pesimista y desconfiado del predecesor. Al rescatar el placer, ese automatismo otrora condenado sin condicionales por tender a lo "malo y feo", se convierte en principio siempre incapaz de autorregularse, pero básicamente confiable. Lejos de inclinarse más fácilmente por lo malo, "*la naturaleza es impotente* (ἀσθενής) *hacia el mal, pero no hacia el bien, pues en los placeres se sostiene y conserva* (σῴζεται), *mientras que en los dolores es destruida* (διαλύεται)".[102] Este texto —que de paso ratifica la simple función de "realimentación positiva" del placer— es a la vez la primera formulación de un principio de conservación elaborado en clave hedonista-utilitarista, y el primer gran gesto de confianza en la ἀνθρωπίνην φύσιν del neonaturalismo post-aristotélico. (Seguirá, a corta distancia, la formulación estoica del τὸ τερεῖν ἑαυτό, la *autoconservación* concebida como "impulso primario").[103]

Si el hombre fuese puro cuerpo, esta "realimentación positiva" funcionaría a plenitud, y en el hombre que sólo repara en su cuerpo ella tiende efectivamente a desatar un desenfrenado hedonismo sensualista: una reducción del placer a los goces del vientre, del amor, del oído y de la vista;[104] un hedonismo cirenaico y del puro interés sensible, según la versión de los más enconados anti-epicúreos, o del Ateneo que ponía en boca de nuestro filósofo la máxima según la cual "*el principio y la raíz* (ρίξα) *de todos los bienes es el placer del vientre* (τῆς γαστρὸς ἡδονή)".[105]

Pero los *criterios de verdad* (κριτήρια τῆς ἀλεθείας) incluyen, además de las sensaciones y las pa-

102. *Gn. Vat.*, 37.
103. D. L., VII, 85.
104. *Aten.*, 546, in Arr. 21,1.
105. *Aten.*, XII, 67,546.

siones, las *prólepsis;*[106] es decir, las *rectas opiniones* (δόξαν ορμὴν), la *idea* (ἔννοια o νόησις) y la *memoria* (μνήμην),[107] todo lo cual conforma la *perfecta evidencia* (ἐνάργεια) que "*debe ser tomada en consideración* (επιλογίζεσθαι) *para reportar a ella cualquier opinión, pues de otro modo todo estará lleno de dudas e inquietudes* (πάντα ἀκρισίας καὶ ταραχῆς ἔσται μεστά)".[108] La mente, razón o espíritu del hombre (διάνοια) impone un orden y límites equilibrados (πέρας) en la positividad desenfrenada de la ἡδονή instintiva inferior. El cuerpo no sabe autorregularse negativamente de por sí; de otro modo no se comprendería (o pudiera parecer contradictorio) el sentido de la *Sentencia* que afirma que *el mero placer de la carne* (σαρκὶ ἡδονή) no puede aumentar por simple y natural recesión del dolor físico.[109] El instinto no es rechazable, pero es tendencialmente ilimitado y ciego; se requiere una razón que "sepa" de tal recesión y se regocije de ello. Reaparece el intelectualismo griego, y el Sócrates que hay en Epicuro amonesta que no es el placer, sino el conocimiento del placer, lo que puede y debe conducir a una existencia feliz. "*La mente* (διάνοια) *...sin rehuir el placer... sopesa el bien del cuerpo y su justo límite* (πέρας).[110] "*El límite puesto por diánoia a los placeres deriva de un cuidadoso examen de los mismos*".[111] "*Si lo que procura goces a los desenfrenados... les enseñara cuál es el límite de los deseos... no tendríamos por qué reprocharlos...*".[112] "*Nada que dependa de principios causales ilimitados* (ἀδιορίστους)" puede pro-

106. D. L., X, 31.
107. D. L., X, 33.
108. *K. D.*, XXII.
109. *K. D.*, XVIII, 1ª parte.
110. *K. D.*, XX.
111. *K. D.*, XVIII, 2ª parte.
112. *K. D.*, X.

curar el verdadero placer.[113] El cuerpo sólo goza y sufre en la oquedad de un presente supuestamente indeterminado. El alma superior o *diánoia* puede prolongarlo hacia el pasado y el futuro,[114] una vez impuesto el criterio racional de que la recesión del dolor, aun espontánea, *debe* ser vivida como placer. La mente (si no cae en alguna ψευδὴς δόξα) sabe "*lo que se puede humanamente conocer*";[115] sólo ella puede determinar que la *indigencia* (ἔνδειαν) no es necesariamente dolorosa,[116] y que de serlo, su desaparición será placentera. La confluencia de *logos* vuelve ahora a garantizar una "realimentación negativa" del placer, que lo regulará dentro de los límites aconsejados por *frónesis*, y que será el verdadero placer del hombre. Ni festines, ni amores, ni la jónica molicie (τρυφή), ni la inmediata captación de lo útil propia del primitivo, ni la ἀναίδεια o *inverecundia* cínica, procurarán la auténtica *vida feliz* (ἡδὺν βίον), *sino el sabio cálculo* (νήφων λογισμὸς) *que investigará las causas de cualquier prosecución o rechazo*".[117] La sola filosofía garantiza una concomitancia de deleite (τέρπνον) y conocimiento (γνῶσις); sólo en ella el goce (απόλαυσις) y el aprender (μάθησις) se dan a la vez (ἅμα).[118]

En la huella de Demócrito (y sin acudir a la más evidente coexistencia en Epicuro de un mecanicismo atomista con una clara concepción de la libertad humana), el hecho acabado de señalar evidencia la presencia de un doble principio, esto es, el enfrentamiento en una misma naturaleza humana de un sistema de motivos psico-físicos y de una razón reguladora. De la armoniosa conciliación o coincidencia de ambos principios dependerá la ob-

113. *Gn. Vat.*, 81.
114. D. L., X, 137, 4-5.
115. *A Pyt.*, 98,6.
116. *A Menec.*, 131.
117. *A Menec.*, 132,3.
118. *Gn. Vat.*, 27.

tención de la felicidad y el éxito de nuestra existencia moral; en el entendido de que semejante dualismo —inevitable en todo naturalismo moral— siempre tiende a favorecer de una u otra manera el motivo causal prelógico y a menguar o subordinar el papel de la razón. Demócrito aún aplicaba a la naturaleza instintual y al alma pensante la distinción antifontea-aristotélica de la posesión y del uso, descargando al instinto irracional de toda responsabilidad moral. "*Si el cuerpo le pusiera pleito al alma por los malos tratos... de buenas ganas condenaría yo el alma... del mismo modo que un utensilio o un barco en malas condiciones acusarían a quien los hubiera usado en forma descuidada*".[119] Por eso, ya pensaba que "*las cosas necesarias al cuerpo se obtienen sin trabajo ni apuro, mientras que las que sí los requieren y hacen la vida desagradable, no son deseadas por el cuerpo sino por una mala constitución del conocimiento* (τῆς γνώσης κακοθιγίη)".[120] Para Epicuro, también "*todo lo natural es fácil de satisfacer* (φυσικὸν πᾶν ευπόριστον)"[121] y —parafraseando al Demócrito del fr. 223— "*no es el vientre el insaciable, como afirma la mayoría, sino una falsa opinión* (δόξα ψευδὴς) *acerca de la infinita avidez del vientre*",[122] todo ello al punto de que algunos comentaristas han podido minimizar exageradamente el papel de la razón práctica en Epicuro.[123] En realidad, la perfección

119. Democr. in *FVS* fr., 159.
120. *Id.* fr., 223.
121. *A Menec.*, 130,9.
122. *Gn. Vat.*, 59.
123. Así, por ejemplo, Th. Cole, quien afirma: *Logismos, with the possibility for error which it brings, comes only at a later stage, to remedy the forgetfulness which the growing complexity of life has produced; and its solution is an imperfect one: a system of legal redress that creates new problems in place of the old.* Pero es una perspectiva más lucreciana que epicúrea. Ver *op. cit.*, p. 77.

epicúrea reside en un equilibrio armónico de los dos principios: "*Una naturaleza que fundamenta su modo de ser en una mayor igualdad* (ὁμοιότητος) *puede gozar eternamente de una perfecta beatitud* (τέλειαν εὐδαιμονίαν)".[124] Será mucho más tarde cuando el predominio absoluto del principio irracional se hará siempre más evidente. Hobbes opondrá en su concepción trágica y desgarrada de la naturaleza humana la *cupiditas* y el *metus* a la *ratio*, y la expresión tal vez más drástica de una ética de motivaciones sea la de Hume, para quien "*la razón no puede ser ella sola motivo de una acto voluntario... ella no es y no puede ser sino esclava de las pasiones*"[125] (sin contar la amarga constatación de Pascal que afirma: "*Instinct et raison, marque de deux natures... tout notre raisonnement se réduit a céder aux sentiments*").[126] A la luz de estas consideraciones, la fórmula epicúrea de que "*la prudencia* (φρόνησις) *es por eso más apreciable* (τιμιώτερον) *que la propia filosofía*",[127] es la expresión del más puro moralismo utilitarista y de la más pura moral del deseo, pues sin iuvalidar la primacía del instinto natural, instaura una jerarquización del conocimiento por su función utilitaria, y un primado de aquel saber —el práctico— que mejor sabe adaptarse al instinto y trazar planes logísticos traducibles en "cálculo hedonista".

5º: como ἀταραξία y ἀπονία...

Pero, ¿qué clase de límites impone la razón reguladora al impulso placentero, en aras de un placer sublimado e intelectual? En realidad, la definición epicúrea de placer es doblemente limitativa (aunque coincidente): en sentido psico-físico

---

124. *Philod.* Περὶ εὐσεβ., Arr. 19,4.
125. D. Hume: *A treatise of human nature*, 1. IIº, secc. III.
126. Pascal: *Pensées*, CXLVIII y CLI.
127. *A Menec.*, 132,8.

y en sentido práctico-cualitativo, apuntando por un lado en dirección a la ἀταραξία o *imperturbabilidad*, y por el otro hacia la célebre doctrina del *placer catastemático.*

Sabemos que Epicuro (un poco a la manera de Eudoxio) fue un "hedonista" de singulares virtudes personales y de vida morigerada, y el famoso pedido al amigo: "*Mándame una ollita de queso para darme la gran vida cuando se me antoje*"[128] ha quedado un poco como el epígrafe de su personal parsimonia. Por otra parte, la interpretación ofrecida por Bignone al pasaje 131,8-132,6 de la *Carta a Meneceo*,[129] deja pocas dudas acerca de la apasionada defensa emprendida por Epicuro contra quienes interpretaban su hedonismo, él viviente, en clave cirenaica; entre ellos, al parecer, un cómico de nombre Alexis, quien había puesto en escena una comedia titulada *El maestro de libertinaje*, en la que un esclavo recitaba un pseudo-protréptico epicúreo en alabanza de los placeres carnales.

Pero no hace falta acudir a circunstancias personales y extra-doctrinarias para definir los límites del hedonismo epicúreo, que se resuelven, según vimos, en el terreno de la doble naturaleza instintual y racional del hombre. Por el lado de la ἀταραξία nos parece que el hedonismo negativo de Epicuro (placer como simple *ausencia de dolor*) tiene remotísimos orígenes, y lejos de ser tan sólo una réplica al activismo aristotélico, es el producto muy decantado de una concepción ancestral que el filósofo recogió (no sabemos con cuánta conciencia de ello) como fruto parcial de su acuciosidad histórica y amor por el perfil genético de los problemas, heredado luego por Lucrecio.

El concepto de *tabú* como auto-limitación y prohibición de lo otrora deseado conforma, según Freud,

---

128. D. L., X, 11; Arr. 114.
129. E. Bignone: *op. cit.*, s.t. el T° I°, pp. 273-288 y 327-340.

la matriz de todas las formas primitivas de la religiosidad, de la sociabilidad y de la conciencia moral. "*La prohibición tabú y el mandamiento moral son de la misma naturaleza*".[130] Una profunda necesidad de expiar el crimen arquetípico habría dado lugar a una serie compleja y creciente de limitaciones o "mandamientos negativos", posteriormente proyectados en un *totem* como reencarnación del padre asesinado. Los primitivos seres elevados a la categoría de totem (árboles y animales), habrían sido reemplazados posteriormente por dioses, en realidad "*hombres del pasado que se habían demostrado superiores a los demás*"[131] (y con esto recoge Freud un evemerismo cuya primera formulación se remonta justo al siglo "ateo" de Epicuro). Contamos también con un dato definitivamente adquirido por la etnografía: la universalidad del mito de la *caída*, y la función también universal del *exorcismo* ritual (para granjearse la amistad o el perdón divinos, para contrarrestar el fluir degenerativo del tiempo, para reconquistar la paz interior, etc.), que se expresa básicamente en vetos, "deberes" y fórmulas negativas, ritualizadas por la religión primero y por la moralidad más tarde. (No sobrará recordar aquí que ocho de los diez mandamientos mosaicos están expresados en forma de imperativo negativo.) El orfismo recoge la idea del "pecado original", y el pitagorismo desarrolla sobre esa base el concepto de *expiación*. Uno de los aportes más preciosos de la analítica freudiana es, pues, la idea de que una originaria simbiosis ético-social-religiosa desembocó en las formas primitivas de una "moralidad negativa" que prohibía e imponía tabús, y que este sello originario de la prohibición, obligación y sanción (*foro interiore* o

---

130. Cfr. S. Freud: *Totem y tabú;* ed. Alianza Editorial, Madrid, 1967, cap. 3º. Consúltese también Theodor Reick: *Myth and guilt,* ed. Brazviller, N.Y., toda la parte 2ª.

131. *Ibid.*, 4º, c-6.

foro exteriore, poco importa) sobrevive en todas las formas más desarrolladas de la moralidad. Tocó a Cassirer —en su poderoso y por ahora insuperado análisis de las relaciones entre mito y praxis— intentar una primera síntesis histórico-filosófica de un inmenso material de tipo antropológico, social, religioso, etnográfico y psicoanalítico. "*El paso del mito al ethos* —es una de sus tesis centrales— *tiene su prehistoria en la propia fenomenología de la conciencia mítica*".[132] En la síntesis de este autor hay más de una afirmación capaz de confirmar el origen y supervivencia de la moralidad "more negativo", y por eso de mucha utilidad para comprender los orígenes de la moral ataráxica y catestemática de Epicuro.

El primitivo "yo ético" del muerto se constituye (de acuerdo a una tesis anterior de Usener) como una fuerza objetiva y externa al hombre. Tal fuerza se convertirá posteriormente (por un lentísimo proceso de inmanentización) en una "cercanía tutelar" del alma, incluso en un "dios personal o del momento"; pero su papel seguirá siendo el de manifestarse por exhortaciones y obligaciones *negativas*. La compleja mitología griega (tan repleta de violaciones prometeicas y creadora de la figura de Edipo) no escapa a esta supervivencia desfigurada del "tabú". Tras el pseudo-logos que encubre el mito —como diría Ricoeur—, siempre es posible rastrear el símbolo originario. Homero expresa la idea de que el bien sólo puede brotar de una "moderación" o "freno" impuesto al órgano anímico excitado en desmesura.[133] El δαίμων socrático es el

132. E. Cassirer: *Philosophie des symbolischen formen:* b. II: Das Mytische Denken, parte 3ª, c. Iº y IIº (hemos utilizado la trad. italiana de la ed. Nuova Italia, Florencia, 1964).

133. "*Atenas impide el mal más que proponer una meta positiva*", afirma Bruno Snell en *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen vg.

"freno moral" por excelencia, la voz que alerta contra el mal y que sólo aconseja *lo que no debe hacerse*, y el αἰδώς democritiano es la *vergüenza* como reconocimiento de haber infringido la prohibición, más que como conciencia moral "positivamente" habilitada para un igual reconocimiento del bien. "*El αἰδώς, el respeto, retiene al hombre de cometer actos violentos... y hay un profundo conservadurismo en sus exhortaciones... siendo el medio más potente para refrenar al hombre*".[134] La etapa conclusiva en el proceso de inmanentización de ese δαίμων o voz negativa se inicia, como sabemos, con la célebre fórmula de Heráclito de que "*el verdadero «dáimon» del hombre es su carácter*",[135] y Cassirer puede concluir afirmando que "*en esta evolución, el concepto mítico del alma se ha precisado y restringido en sentido ético... la cual alma cesa de ser una simple potencia natural para captarse a sí misma como sujeto moral*".[136]

¿Qué conclusiones útiles derivaremos de esta digresión en la que vimos coincidir, a la postre, el psicoanálisis social de Freud y la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer? Una sola y de la mayor importancia, recogida y no desarrollada por el propio Snell: *que la concepción del bien como simple ausencia del mal es una constante del pensamiento ético griego.* Ella representa el desenlace ético-filosófico de una galería ininterrumpida de manifestaciones religiosas, sociales y antropológicas en que aparecen representados los conceptos de tabú, los mandamientos bíblicos, el αἰδώς, el δαίμων y todas las figuras mitológicas encargadas de alejar o prohibir el mal; en el supuesto implícito de que

---

Hamburg, 1955. El cap. X de esta obra abunda en observaciones sobre el específico carácter del δαίμων socrático y del αἰδῶς democritiano.

134. *Op. et loc. cit.*

135. *Her.* in *FVS,* fr. 119.

136. E. Cassirer: *op. et loc. cit.*

la simple negación de lo negativo representa lo positivo. En otros momentos del pensamiento griego, por supuesto, se intentó dar una definición también de lo "positivo moral", y no cabe duda de que tales momentos se centran alrededor de las diferentes filosofías de la ἀρετή. En Epicuro, según vimos, tal momento se pierde, y el discurso sobre la virtud presenta una solución de continuidad. Pero independientemente de eso, podemos afirmar que no hay en toda la historia del pensamiento griego un sistema que haya defendido con tanto vigor y lucidez como el epicureísmo la tesis de que *el bien es la simple ausencia del mal*, esto es, de que *el placer es la simple ausencia de dolor*. La siguiente sentencia epicúrea debe ser leída, pues, con la más profunda conciencia histórica: "*La liberación del mal* (ἀπολύσεος τοὺ κακοῦ) *y el surgimiento del bien más grande* (γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ) *son hechos simultáneos* (αὐτὸς χρόνος)".[137]

Para obtener el placer bastará, pues, con exorcizar el dolor en forma prudente. La serie de definiciones negativas del placer dejadas por Epicuro es breve, pero concluyente.

Por de pronto, y por extraño que parezca en un contexto hedonista, la vida (ζωή) no puede ser el mayor de los placeres, porque la muerte (θάνατος) no es el peor de los males; ni siquiera es dolorosa; es la nada (μηθὴν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον).[138] Por eso, al no ser "negación de la muerte-dolor", la vida es un bien que los cirenaicos antes[139] y los estoicos después,[140] llamarían indiferente o *adiaforético*. "*El sabio ni desea la vida ni le teme a la muerte, porque ni es contrario a la vida ni considera un mal el no vivir*".[141] Vida y muerte, pensadas en

137. *Gn. Vat.*, 42.
138. *A Menec.*, 124,7 y *K. D.*, II.
139. D. L., II, 97.
140. D. L., VII, 102,2.
141. *A Menec.*, 126,1.

rigurosos términos sensualistas y materialistas, son valores inconmensurables entre sí, porque para el hombre no hay más que vida y sensación de vivir. En este específico aspecto doctrinario, Epicuro acepta de Aristipo el *hic et nunc* como único criterio de verdad. El alma muere con el cuerpo; no hay un más allá ni una espera de mayores placeres o dolores; "*todo bien y todo mal está en la sensación* (ἐν αἰσθήσει)",[142] y la muerte es privación (στέρεσις) de la sensibilidad. Así, pues, el binomio vida-muerte no admite una jerarquización en términos hedonistas, pues "*cuando somos la muerte no está, y cuando ésta llega, ya nosotros no somos*".[143] El epicureísmo acepta el límite natural de la vida, y limita a este horizonte natural los bienes, los éxitos y los desplaceres de los que podamos sensatamente hablar.

Las dos grandes definiciones del placer como términos de una *vida dichosa* (μακαρίως ζῆν) se circunscriben a la *ausencia de dolor físico* (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα) y a la *ausencia de malestares psíquicos* (μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν);[144] esto es, a la [σώματος] ἀπονία[145] o ἀπάθεια,[146] y a la ψυχῆς ἀταραξίαν.[147] Por contrapartida, la *salud del cuerpo* y la *tranquilidad o serenidad de ánimo* (como ausencia del respectivo πόνος o dolor) serán los términos extremos —positivamente expresados— del hedonismo epicúreo. La ancestral voz negativa, que aconsejaba evitar el mal para obtener "simultáneamente" el bien, resuena aquí con todo su vigor.

La primera parte de la *III Sentencia Capital* (y tercera del tetrafármaco) sintetiza ambos aspectos y constituye la más brillante definición del hedo-

---

142. *A Menec.*, 124,7.
143. *A Menec.*, 125,6.
144. *A Menec.*, 131,10.
145. D. L., 136; Arr., 7.
146. *A .Herod.*, 73,3.
147. *A Menec.*, 128,1; *a Herod.*, 82,1; *a Pyt.*, 85,10 y 86,3.

nismo negativo jamás expresada: "*El límite en la magnitud de los placeres es la remoción de todo dolor* (Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ πάντος του ἀλγοῦντος υπεξαίρεσις); *dondequiera que haya placer y por todo el tiempo que éste dure, no habrá ni dolor físico ni aflicciones ni ambos juntos*".

Al igual que la vida, la duración temporal (χρόνος) es para este hedonismo un valor accidental o indiferente; y no sólo porque no hay dolor que dure eternamente (συνεχῶς o αἰώνιον),[148], sino porque al placer-límite no puede exigírsele —so pena de caer en contradicción— una misma falta de límites temporales o una ininterrumpida positividad. Esto por dos causas, sin las cuales la función reguladora y "negativa" de la razón perdería todo sentido: 1º porque "*si el placer se condensara en extensión y duración. . . los placeres nunca diferirían entre sí*"[149] (contra la indiferenciación cualitativa del placer pregonada por Aristipo[150] y recogida más tarde por el utilitarismo de Bentham); 2º porque "*el tiempo finito y el infinito traen igual* (ἴσην) *cantidad de placer, si se miden sus límites* (πέρατα) *a la luz de la razón*".[151] La causa de esta isometría entre la finitud y la infinitud temporal (que fundamenta su valor adiaforético) no es de difícil comprensión. El concepto de límite afecta la existencia biológico-anímica (es decir, la totalidad del ser del hombre), y ello impide postular platónicamente una metempsícosis o (como lo hará Kant) algún tipo de inmortalidad que haga posible una "santidad" racionalmente concebible allende la finitud humana. Según razón, pues (τῷ λογισμῷ), la aspiración del ciego instinto a lo ilimitado queda negada. Al igual que en Demócrito, la razón "sabe" de nuestra fi-

---

148. *K.D.*, IV; *a Menec.*, 133,5; *K.D.*, XXVIII.
149. *K.D.*, IX.
150. D. L., II, 87.
151. *K.D.*, XIX.

nitud y de la accidentalidad del tiempo humano, y eso le impide avalar las aspiraciones irracionales a la eternidad. La doctrina epicúrea es al respecto definitivamente clara, antimitológica y antiplatónica: la precaria duración de las cosas humanas (χρόνος) no es una aspiración frustrada a la eternidad (αἰῶν) de algún paraíso perdido. "*El tiempo no debe ser pensado como las demás cosas... sino con base en esa evidencia* (ἐνάργημα) *que nos hace decir: «mucho tiempo» o «poco tiempo»* (τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον). *...Ello no requiere mayor demostración, pues basta con pensar que referimos el tiempo a los días, a las noches y sus partes, a las afecciones* (πάθεσι) *y a la impasibilidad* (ἀπάθεια), *al movimiento y a la quietud, y que lo pensamos justamente como un particular accidente de tales accidentes*".[152] Por lo tanto, la *Sentencia XIX* debe leerse como si dijera: "Igual de finito es el placer, considerados racionalmente sus límites, aunque aspiremos por instinto a que sea ilimitado". Es lo que Hartmann habría llamado "un eudemonismo del más acá", pues una vez que el alma ha apartado de sí todo "*miedo a la eternidad* (αἰῶνος φόβους), *...ya no necesita de un tiempo infinito* (ἀπείρου χρόνου), *...pudiendo ordenar una vida llena de perfecciones* (παντελῆ βίον) *...dentro de sus propios límites*".[153]

Resumiendo: el placer como mero instinto y principio primario de actividad (según vimos en la primera parte de la *Sent. XX*) tiende a la infinitud. La razón, como principio segundo, asume la finitud humana y ejerce entonces su función reguladora o de "realimentación negativa" en un doble sentido. En primer lugar, definiendo negativamente el placer como simple ausencia de dolor o quietud del bien-estar (truncando así la desenfrenada positividad del instinto). En segundo lugar, aplicando

152. *A Herod.*, 72-73,5.
153. *K.D.*, XX, 2ª parte.

el mismo principio regulador al placer ya negativamente definido como "ausencia de dolor": rechazando la convergencia de estado placentero o doloroso con infinitud (αἰών) y aceptando la *discontinuidad temporal* (χρόνος) de la ἡδονή negativa. Sobre esta limitación de segundo grado se entronca lo que los utilitaristas ingleses del siglo XIX llamaron con fórmula exitosa el *hedonistic calculus.* Si la infinitud temporal y su consecuencia, la indiferenciación cualitativa, son antinómicos al placer, corresponderá a la razón logística y calculadora aceptar los altibajos ocasionales, las alternancias de placer y dolor, el καιρός o conveniencia para maniobrar como un buen piloto y *calcular* con miras al mayor rendimiento y conveniencia circunstanciales. Aun sabiendo que el placer es un estado discontinuo, el sabio cálculo buscará explotar las diferentes circunstancias, en el entendido de que ni el placer ni el dolor duran eternamente, y de que "*el futuro* (μέλλον) *no está del todo en nuestro poder* (ἡμέτερον) *ni del todo fuera de nuestro poder* (οὐχ ἡμέτερον)".[154] La función encargada de la tarea será la aristotélica αἵρεσις, la cual "*no elegirá todos los placeres, pudiendo descartar muchos cuando a ellos siga incomodidad mayor; ...así, pues, aun siendo todos los placeres naturalmente congeniales al hombre, no todos habrán de perseguirse, así como todos los dolores son males, pero no todos son de rehuir*".[155]

Cuando analicemos la doctrina epicúrea de los deseos, se verá por cuáles recursos físicos y psicológicos es posible alcanzar la simple salud corporal y la tranquilidad de ánimo. Sólo importa añadir ahora —en contra de una interpretación bastante difundida— que tal ἀταραξία debe entenderse por lo que es, en su mera dimensión psíquica, sin que nada autorice a atribuirle un sentido de "indiferencia

154. *A Menec.*, 127,4.
155. *A Menec.*, 129,5-130.

política". La única referencia de Epicuro a la política (y nada sabemos de su autenticidad) es la de la *Sent. Vatic. 58*: *"Hay que liberarse de la cárcel de los negocios y de la política"*; pero es una frase que cualquiera que no sea un político profesional o un comerciante puede pronunciar en tiempos calamitosos, y por demás no aparece en ella el término ἀταραξία. Otras dos fórmulas "antipolíticas" son en realidad atribuciones de Diógenes Laercio: en una hace afirmar al filósofo que *"el sabio no tomará parte en la vida política"*,[156] y en la otra afirma que el propio Epicuro *"se mantuvo alejado de la política por exceso de modestia* (ἐπιεικείας)".[157] (Las demás referencias a su apoliticismo pertenecen a textos de Cicerón, Lactancio y Plutarco.) Otras interpretaciones más modernas y a nuestro criterio más acertadas[158] atribuyen por el contrario a Epicuro un ardiente espíritu de reformador, todo centrado en la polémica contra la omnipotencia del legislador, la presuntuosa imagen del filósofo-estadista, la religión astral, la justicia represiva y la alianza de la política con la religión; temas muy caros todos ellos al pensamiento platónico. Si se vuelven a leer las tres citas "antipolíticas" recién transcritas a la luz de esta interpretación, el tono antiplatónico resulta en efecto casi evidente. Sea como fuere, limitémonos a evitar cualquier uso del término *ataraxía* que trascienda sus precisos límites psico-físicos.

6º: ...y como placer catastemático

La segunda delimitación que recibe el placer es, como dijimos, de tipo práctico-cualitativo, y a la vez que afina la anterior, expresa una más abierta y directa oposición de Epicuro a las doctrinas cirenaicas, al Aristóteles de las obras perdidas y casi seguramente al de los escritos posteriores. Nos re-

156. D. L., X, 119,5.
157. D. L., X, 10,7.
158. Por ejemplo, la de Farrington antes citada.

ferimos a la célebre calificación de los placeres como *bienes catastemáticos* o estados de quietud, en polémica contra la λεῖαν κίνησιν de Aristipo,[159] la εὐφροσύνη del *Protréptico* aristotélico y la ἐνέργεια de la *Nicomaquea*. El texto básico, un fragmento del Περὶ αἱρέσεων epicúreo *(De las elecciones)*, reza así: "*La falta de turbación anímica* (ἀταραξία) *y de dolor* (ἀπονία) *son placeres catastemáticos o calmosos* (καταστεματικαὶ ἡδοναί); *por el contrario* (δὲ), *la alegría* (χαρά) *y el goce* (εὐφροσύνη), *se ven con claridad* (βλέπονται) *que son* [placeres] *en movimiento* (κατὰ κίνησιν) *por su misma actividad* (ἐνέργεια)".[160]

Se observará inmediatamente: 1º, que la primera parte de la definición incluye las únicas dos acepciones epicúreas de placer, el cual recibe ahora el calificativo de *catastemático;* 2º, que a ello opone el filósofo otra pareja de supuestos estados placenteros (alegría y goce), que por fácil inferencia (el δὲ adversativo), son a descartar por razones que están a la vista: su carácter cinético y energético, opuesto a la quietud catastemática.

De ese tono polémico, y de la acríbeia conceptual y semántica exigida a Epicuro por lectores e intérpretes no siempre benévolos, queda un testimonio palpable en la *Carta a Meneceo,* en aquel pasaje en que el filósofo se dispone a rectificar la opinión de "*ciertos* (τινες) *que ignoran* (ἀγνοοῦντες) *o no comparten* (οὐχ ὁμολογοῦντες) *o han captado mal* (κακῶς ἐκδεχόμενοι) *nuestra doctrina* [del placer]".[161] (Y no se olvide que recomendaba a Herodoto "*aclarar muy bien. en primer lugar el significado de los términos*".)[162] El fragmento recién citado del Περὶ αἱρέσεων debió formar parte probablemente de alguna exhortación o aclaratoria crítica

159. "Movimiento suave", D. L., II, 86.
160. Arr., 7; D. L., X, 136,9.
161. *A Menec.*, 131,9.
162. *A Herod.*, 37,6.

destinada a prevenir contra una interpretación ignorante, hostil o tergiversada de su hedonismo negativo. Lamentablemente, es la única lección textual del filósofo al respecto. Tan sólo está precedida, en el texto laerciano, por una breve cita del fidedigno Metrodoro de Lámpsaco (el "excelente" y "valiente" escolar-colega muerto hacía años y recordado por el maestro en su *Testamento)*, en que se afirma que "*el placer puede ser concebido en movimiento* (κατὰ κίνησιν) *y en reposo* (καταστηματικῆς)",[163] y unas líneas antes, por una más confusa afirmación del propio Diógenes, según la cual Epicuro "*se diferencia de los cirenaicos por lo que respecta al placer: éstos en efecto no admiten el placer catastemático, sino tan sólo el placer en movimiento, mientras que Epicuro los admitía ambos, tanto en el alma como en el cuerpo*".[164] Esta última declaración de Diógenes Laercio (relativa a la admisión de ambos), puede ser interpretada (y eventualmente corregida) a la luz de otra suya (en relación esta vez a Aristipo) en que había afirmado que los cirenaicos admitían como fin supremo el placer físico "*y no el placer catastemático, que sigue a la eliminación de los dolores o a la ausencia de turbación, considerado por Epicuro como el fin supremo*".[165] Lo más conveniente, en este caso también, es quedarse con la lección epicúrea, citada *in extenso* al comienzo del párrafo. Nada hemos de añadir a la primera parte de la definición, sino subrayar con algún detalle el carácter intrínseco y el valor polémico del término *catastemático.*

Intrínsecamente, está destinado a calificar definitivamente el placer como el estado de plenitud humana contrario al movimiento, a lo incesante y a lo impetuoso. Existe una infinitud del todo (πᾶν ἄπειρον), y asimismo un *movimiento ininterrum-*

163. D. L., X, 136,8.
164. D. L., X, 136,1-3.
165. D. L., II, 87.

pido (συνεχῶς κίνησις), *eterno* (αἰῶνα) y *sin comienzo* (οὐχ ἀρχή);[166] pero corresponden a la naturaleza físico-material de las cosas, a la realidad atómica e inorgánica de la φύσις τοῦ πᾶντος. El hombre, producto finito de la infinita agregación y disgregación de átomos, no representa cabalmente a nivel microcósmico (como pensarán los estoicos) tal infinitud. Para una recta comprensión de cada cosa, hay que *entrar en sintonía* con los diferentes tipos de fenómenos (συμφώνως τοῖς φαινονένοις), y *discriminar* (ἐκκαθαιρομένον) *según el método de las explicaciones múltiples* (πλεοναχὸν τρόπον),[167] porque *ni se debe forzar lo imposible, ni se puede tener una misma teoría acerca de todas las cosas* (μήτν ὁμοιαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν).[168]
Este método de la estratificación categorial ontológico-gnoseológica es el que crea las condiciones de posibilidad para la especificación de la φύσις τοῦ ἀνθρώπου indicada al comienzo del capítulo.

Un papiro herculanense sin título (el 1056) aporta las pruebas de una tal "discriminación", al señalar la diferencia entre el movimiento atómico del todo como *necesario* y el de los átomos anímicos como algo *en nuestro poder* o *libre* (δι'ἡμῶν, παρ'ἡμᾶς). Ciertos movimientos del alma no están determinados por la disposición o naturaleza atómica en sí, sino que el tipo mismo de movimiento suscitado por el agente que es causa de las acciones.[169] Existe en efecto "*un movimiento psíquico que difiere en algo de la naturaleza atómica*"[170] y que "*no se determina por necesidad absoluta, sino por el hecho de que el alma tiene sus propias disposiciones y movimientos que la determinan de cierta manera*".[171] Así, pues, "*aun*

166. *A Herod.*, 41,6; 43,5-7;44,5.
167. *A Pyt.*, 87,1-3.
168. *Id.*, 86,1.
169. *Pap.*, 1056, col. 7,11; Arr., 31,21.
170. *Ibid.*, col. III; 31,22.
171. *Ibid.*, col. V; 31,24.

teniendo el todo los mismos caracteres, no hemos de privar al movimiento psíquico de su propio principio causal... Si hay algún antagonismo, es evidente que hay aquí un principio causal diferente (ἀνόμοιον) *al de la constitución atómica originaria* (ἐξ ἀρχῆς συστάσει) *que es débil*".[172] Dado este nuevo dualismo, "*el movimiento del alma depende de nosotros* (παρ'ἡμᾶς)",[173] llegando a imponerse sobre la más débil necesidad genérica. Si se niega "*la existencia de un impulso* (ὅρμημα, nótese el término que pasará al estoicismo), *que es causa inmanente... e invocamos una tonta necesidad* (μώραν ἀνάγκην), *sólo habremos cambiado de nombre sin explicar ninguno de nuestros actos*".[174]

En tales condiciones, la φύσις τοῦ ἀνθρώπου se destacará sobre el inmenso fondo de lo ilimitado necesario, como lo contingente limitado, y dentro del incesante movimiento, como lo que tiende al remanso y a la quietud. Las categorías del estrato inferior inorgánico subsisten en el hombre como ente natural (llegando incluso a afectar el alma en cuanto agregado atómico); pero los estratos orgánico y psíquico tienden a especificarse por su resistencia a lo "sin-límite" que impulsa desde abajo, y por otras categorías sectoriales que no revierten sobre lo inferior aunque logran regularlo en su presión hacia lo superior. Aquí, pues, el estado de perfección eudemonística del ente hombre está representado por los opuestos conceptos de *límite cuantitativo*, de *finitud temporal* y de *quietud cualitativa*, definiendo a este ente como portador de un alma en que se despliega una dialéctica de lo ilimitado y lo limitado, de la eternidad y del tiempo, del movimiento y del reposo. El placer o momento de gracia suprema deberá expresar a plenitud esa especificidad catastemática del estrato superior orgánico y psíquico,

172. *Ibid.*, col. VI; 31,25.
173. *Ibid.*, col. VII; 31,26.
174. *Ibid.*, col. X; 31,29.

que ya en nada corresponde al πᾶν ἄπειρον de la materia atómica. El propio Aristipo, quien definía genéricamente a *todo* πάθος como κίνησις, distinguía entre un *movimiento violento* (τραχεῖαν κίνησιν) para el dolor, y un *movimiento suave* (λεῖαν κίνησιν) para el placer,[175] y los calificativos epicúreos de πόνος no difieren gran cosa, pues el dolor es *tempestad del alma* (ψυχῆς χειμών)[176] y *cárcel* (δεσμωτήριον).[177] Por tanto, el estado placentero o de mayor espiritualidad debe necesariamente equivaler en Epicuro al de la simple bonanza: es el calmado fluir de cosas y vivencias (κατάστημα), el sencillo bienestar *(iucundum vivere)* del que "no sabe de su cuerpo" por gozar de salud, ni de tempestades anímicas por estar en paz con sus deseos y con los demás; es, finalmente, el «reposo» relativo. obtenible con sabio cálculo racional, aunque no la inopia del remiso, porque si bien "*la actividad es furor frenético* (κινούμενον λυττᾷ), *la quietud* (ἡσυχάδον) *es concebida por la mayoría de los hombres como amodorramiento* (ναρκᾷ).[178]

Desde el punto de vista polémico (tan importante para una más afinada hermenéutica), el carácter catastemático atribuido a *ataraxía* y a *aponía* califica el placer en un sentido metafísico y modal opuesto al aristotélico, pues al suprimir la identificación de ἐντελέχεια y ἐνέργεια (esto es, de felicidad con ψυχῆς ἐνέργεια), excluye una concepción *positiva* del placer-felicidad como fruto de un activismo capaz de imponer el *hábito virtuoso* por encima de las negativas *pasiones* y *potencias*. "*Aspirar a lo que debiéramos llamar felicidad positiva* —ha afirmado G. Murray— *era, para los epicúreos, buscarse una decepción.*"[179] El estado de perfección moral (y

175. D. L., II, 87,1.
176. *A Menec.*, 128,6.
177. *Gn. Vat.*, 58.
178. *Gn. Vat.*, 11.
179. G. Murray: *La religión griega*. Ed. Nova, B. A., p. 118.

en esto expresa Epicuro un genuino realismo de tipo megárico) no implica la existencia de "condiciones de posibilidad" por un lado y de una "realidad" por el otro, como *estados* diferentes del ser. La supresión del dolor no es el "paso previo" para la instauración del placer. Lo real (el placer) es simplemente la suma de todas sus condiciones de posibilidad (la desaparición del dolor) y nada más que eso. No sentir dolor y experimentar placer son dos *modos* de ser y de expresar una idéntica realidad, lo cual equivaldría a decir (en otro contexto problemático) que la libertad humana es la simple desaparición de sus impedimentos: ignorancia, violencia, destino, etc. y nada más que eso (como en efecto sucede con Epicuro). Una cierta "estabilidad" parmenidea prevalece por sobre el devenir energético del activismo aristotélico (los peripatéticos eran llamados por eso mismo "*la escuela de la* ἐνέργεια");[180] todo lo cual remite a la impugnación epicúrea de los tres términos que no definirían correctamente el placer por invalidar su carácter catastemático: χαρά o *alegría*, εὐφροσύνη o *goce* y ἐνέργεια o *actividad.*

Pero no es tan fácil dilucidar el significado genuino y definitivo de la fórmula que estamos analizando. Hay absoluta certeza: 1º, de que los términos χαρά y εὐφροσύνη pertenecieron al vocabulario del *Protréptico* aristotélico, mientras que en los posteriores escritos de escuela no aparecen sino muy ocasionalmente; 2º, que fueron concebidos como sinónimos, confirmándolo además un pasaje de los *Tópicos* en que se dice que "*son nombres de la misma noción* (τοῦ αὐτοῦ): *el placer*";[181]

180. *Doxogr.*, 602,3.
181. *Tópicos*, B 112, b22; in Diels, *FVS* I: Pródico, A 19, p.312. Aristóteles impugna aquí el vocabulario de sinónimos del jónico Pródico de Ceos, en el que χαρά era definido como "razonable elevación", y εὐφροσύνη un "placer racional", en oposición a ἡδονή como "exaltación irracional". Cfr. Bignone, *op. cit.*, Iº, p. 326 y sig.

3º, que con ellos connotaba Aristóteles la *laetitia mentis* o alegría intelectual derivada de un estado energético o de intensa actividad de la parte superior del alma, prefigurando así el posterior "placer concomitante" que en la *Nicomaquea* acompaña la vida contemplativa; 4º, que Aristóteles reivindicó para el alma racional y el vocabulario psicológico-moral una εὐφροσύνη que desde la época homérica expresaba el goce carnal y de los festines.

Con sobrados motivos polémicos califica entonces Epicuro a χαρά y εὐφροσύνη como placeres energéticos, por cuanto *desde sus escritos juveniles* venía identificando Aristóteles el *goce espiritual* o εὐφροσύνη con el auténtico conocimiento, que es la *enérgueia* superior del hombre,[182] mientras que en la *Nicomaquea* ya se lee que "*en cierto sentido, acto y placer son lo mismo*".[183] Haciendo suyos para la ocasión los argumentos académicos contra el movimiento, descarta entonces todo placer χατὰ χίνησιν, para convalidar su tesis de la tranquilidad catastemática. Hemos de reconocer que tanto los puntos arriba señalados como la presente oposición de energético a catastemático no admiten invalidación. Pero creemos que deben implementarse con otras consideraciones que dificultan la exégesis de un texto tan descarnado y desvinculado de su contexto.

En primer lugar, la explosión del "activismo" aristotélico y la elección de ἐνέργεια como género definitorio de *acto humano*, de *virtud* y de *felicidad*, no corresponden tanto al *Protréptico* o a la *Etica Eudemia* (donde podemos hasta leer que "*el placer está más en la quietud* (ἐν ἠρεμίᾳ) *que en el movimiento* (ἐν χινήσει),[184] sino al libro x de la *Etica Nicomaquea*, texto en el cual —si bien se ratifica que "*placer y movimiento difieren entre sí*"[185]—

182. *Protr.*, 59,10.
183. *Eth. Nicom.*, 1175 b33.
184. *Eth. Eud.*, 1154 b28.
185. *Eth. Nicom.*, 1174 b8.

se ataca a fondo el quietismo en todas sus formas: como *reposo* (ἀνάπαυσις),[186] como *otium* (σχολή),[187] como *total autarquía* (αὔταρκες)[188] como *pereza* (σχολαστικὸν)[189] y como *intolerancia a la fatiga* (ἄτρυτον);[190] y todo esto —entiéndase bien— por quimérico; por ser el hombre un συνθέτος o *compuesto,*[191] y la vida humana un ἄσχολος o *aplicación incesante y sin desmayos*[192] de esfuerzos eternamente inconclusos por parecernos no ya a un supuesto *deus otiosus,* sino a un dios contemplador y por eso activo. (En este sentido, nos parece que al analizar la exclusión epicúrea de los placeres en movimiento *por su misma actividad* (ἐνεργείᾳ), debe tomarse en cuenta la gran diatriba aristotélica contra la felicidad "anapáusica" o en reposo, que caracteriza la *Nicomaquea).* En segundo lugar, el término εὐφροσύνη es utilizado una sola vez por Epicuro —en el texto que venimos comentando—; y ese mismo término, según dijimos, desaparece casi totalmente *también* de las obras del Aristóteles maduro (lo cual pudiera reforzar la tesis de que en su polémica en pro del placer catastemático, Epicuro también conoció y se adecuó al vocabulario del Aristóteles maestro del Liceo). En tercer lugar, no debe pasarse por alto que el Epicuro tan cuidadoso de "*aclarar muy bien en primer lugar el significado de los términos*", utiliza luego en varias oportunidades (y en forma aparentemente contradictoria) los sustantivos χαρά y χάρις hasta como sinónimos de placer,[193] al punto de que Plutarco pudo atribuirle la aseveración de que "*el firme placer catas-*

186. *Ibid.,* 1176, b34.
187. *Ibid.,* 1177 b5.
188. *Ibid.,* 1177 b22.
189. *Ibid.*
190. *Ibid.*
191. *Ibid.,* 1177 b29; 1178 a21.
192. *Ibid.,* 1177 b8.
193. *A Herod.,* 66,9 y 77,2; *a Menec.,* 122,7; *Gn. Vat.,* 17 y 81; *Epist.,* 66,16 y 80,1; etc.

temático de la carne (εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα)... *significa para quien lo sabe entender, la más alta y segura alegría* (ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην)".[194] En cuarto y último lugar, sería necesario trazar un claro perfil semántico de la κατᾶστασις o ἀποκατάστασις aristotélica; término que si bien expresa movimiento y no quietud, *se halla a menudo vinculado a las definiciones aristotélicas del placer.* El vocablo pertenece básicamente a su terminología política, y connota generalmente el "régimen establecido" o en su forma verbal (καθίσταναι), el restablecimiento o restauración de un status político[195] (las formas κατᾶστημα o καταστηματικός no existen). Su extensión al vocabulario moral presenta aspectos de sumo interés, si de rastrear todos los antecedentes ciertos o probables del epicureísmo se trata. Aparece tanto en el primer *logos* acerca del placer (el libro VI de la *Eth. Eudemia)* como en el epítome sobre ἡδονή de la *Retórica.*[196] Las lecciones de los dos textos son contradictorias. En la *Eudemia* esboza la doctrina de la *Nicomaquea,* al afirmar que *el proceso de ir reconstruyendo un estado natural* (καθιστᾶσαι εἰς τῆν φυσικὴν ἕξιν) es accidentalmente placentero, mientras que el verdadero placer es la καταστηκυίας o *la restauración ya efectuada*[197] (no es pues el movimiento de ir bebiendo, sino el estado activo de no tener más sed). Pero el texto de la *Retórica* (como lo ha visto Festugière)[198] invierte el enunciado de la *Eudemia* y de la *Nicomaquea,* al afirmar que "*el placer es un cierto movimiento* (κινησίν τινα) *del alma, y un ir restaurando* (κατάστασιν), *en forma total y sensible, el estado físico inicial o bá-*

---

194. Plut., *Contra Ep.*, 1089 b; *Us.*, 68.
195. Ver Bonitz: 314a; 356a y 375b.
196. *Retórica,* I°, 1369 b15 - 1372 a3.
197. *Eth Nicom.*, 1152, b33.
198. A.J. Festugière: *Le Plaisir,* ed. Vrin, París, 1946, pp. LXII-LXIV.

sico (εἰς τὴν υπάρχουσαν φύσιν), *mientras que el dolor* (λύπην) *es su contrario*".[199] (A este texto pudieran añadirse otros similares, pero pertenecientes a la *Moral Magna).*[200] Los primeros textos insisten pues en el placer energético, el segundo (ciertamente posterior) en el placer cinético, y *ambos en cuanto "catastemáticos"*, como placentera refacción, reposición o restauración de un estado natural (κατάστασις) que ha sufrido algún deterioro. Es sólo con Epicuro que el vocablo asume un sentido quietista, de *statu quo.* En el segundo y último texto epicúreo en materia —un fragmento de epístola a Metrodoro— reaparecen los términos aristotélicos κατάστημα φυσικόν, pero acompañados de un verbo de estado y no de movimiento: "*Si las circunstancias nos quitan el placer de la carne y nos privan de la alegría* (χάριτος=χαρά) *por los goces vividos, ¿cómo podré conservar* (τηρήσαιμι), *oh Metrodoro, algo semejante a esa condición de estabilidad física* (κατάστημα φυσικός)?"[201] La κατάστασις física como algo que se aspira conquistar o como algo que se teme perder, como término *ad quem o* como término *in quo*, pudiera ser el tópico común capaz de favorecer una mejor comprensión de la catastemática epicúrea. Lo que debe retenerse, sobre todo de la *Retórica*, es la idea de placer como vuelta a un estado natural de tranquila plenitud, que ya nada tiene que ver con su viejo carácter de agregado "superveniente y concomitante" al acto virtuoso. La *Retórica* quedó concluida, al parecer, unos tres años antes de la muerte de Aristóteles, y la hipótesis de que en ella haya expresado el filósofo cualquier doctrina al antojo, con tal de enseñar el arte de persuadir, nos parece muy poco seria y muy

---

199. *Ret.*, 1369 b33.
200. *Mor. Magna*, 1204 b36 y 1205 a5 y b17.
201. Arr., 66,16; *Pap. Herc.*, 1232. Arrighetti traduce la expresión κατάστημα φυσικός por *stato di piacevole equilibrio fisico.*

poco aristotélica. Exceptuando la subsistente mediación de κίνησις, este segundo acercamiento de ἡδονή y κατάστασις pudiera constituir el ignorado preludio a la doctrina epicúrea del placer catastemático. En este caso, la labor de Epicuro habría consistido en minimizar la componente cinético-energética del término para exaltar su valor de estado exento de turbaciones. Lo que sigue en la *Retórica* pareciera confirmar la hipótesis, por su sabor epicúreo *ante litteram*. "*Tender al estado natural es casi siempre agradable*"[202]; la jerarquización de los deseos (ahora con el viejo nombre de ἐπιθυμίαι),[203] encabezados por los naturales, resonará en la clasificación epicúrea que analizaremos dentro de poco; la *memoria* (μνήμη) pasa a ser fuente de placer como en Epicuro;[204] hay, finalmente, fórmulas de este tipo: "*Hay placer también en no experimentar el mal* (ἡδὺ καὶ τὸ μὲ ἔχειν κακόν)[205] y "*los deseos siempre se acompañan de placer*".[206] Por un lado, pues, el tono polémico de nuestro Fr. 7 se extendería incluso a su primera parte, cuyo sentido sería entonces: "Sólo la *ataraxía* y la *aponía* son placeres catastemáticos (y no la *kínesis* aristotélica del «ir restaurando un equilibrio natural» o la *enérgueia* del «estar reinstalado en él»)". Pero en otro sentido, la aproximación aristotélica de placer a *catástasis natural* pudiera constituir un eslabón que facilitó el paso de una doctrina energética a otra catastemática, por la mediación semántica de *un mismo término* que en un contexto connota el movimiento y en el otro la quietud.

Estos son los problemas y las lecciones básicas de una difícil controversia cuyo análisis trasciende nuestros propósitos. Hemos de señalar, empero, que

202. *Ret.*, 1370 a3.
203. *Ibid.*, a18.
204. *Ibid.*, a32.
205. *Ibid.*, b6.
206. *Ibid.*, b14.

ella no envuelve tan sólo intereses filológicos o de exégesis erudita, sino que en sus pliegues se oculta la posibilidad de responder a una pregunta hoy de gran actualidad: ¿fue el hedonismo epicúreo una filosofía del placer sensual refinado, quietista y egoísta, o una filosofía de la alegría y de la filantropía, activista y "contestataria"? La hermenéutica moderna se inclina por esta segunda y más elegante hipótesis. Por caminos muy distintos a los aquí seguidos, Merlan llega a la conclusión de que "*...on the whole, it seems preferable to speak of the philosophy of Epicurus as a philosophy of joy rather than of pleasure*",[207] y Farrington, quien lo sigue al pie de la letra interpretándolo en clave sociológica y "marcusiana", añade que "*haber proclamado un hedonismo de este tipo... pudo constituir un aliento vital para una sociedad enferma...* etcétera".[208] Señalemos tan sólo que para defender semejantes interpretaciones modernistas sin violar el sentido textual de esta o aquella lección, sería menester olvidar que Epicuro condenó a χαρά y εὐφροσύνη por su carácter cinético, o convertir a nuestro filósofo en un aristotelista que empleó el término "catastemático" en el sentido cinético de "movimiento restaurador", o negar de plano toda su polémica contra la doctrina energética del placer; todo lo cual no parece ser tarea de poco momento.

---

207. Ph. Merlan: *Studies in Epicurus and Aristotle*, ed. Harrassowitz, Wiesbaden, 1960, cap. I, p. 37.
208. *Op. cit.*

C) PSICOLOGIA Y TEOLOGIA EPICUREA: LA INMANENTIZACION RADICAL DE LA NORMA MORAL

El nuevo naturalismo y la psicología de las motivaciones

VOLVAMOS ahora a la rehabilitación del antropologismo comentada al comienzo del capítulo, y que fue el más vistoso de los objetivos comunes a epicúreos y estoicos desde la fundación de ambas escuelas.

El nuevo naturalismo —del que venimos analizando las más importantes derivaciones éticas— tenía que desembocar por coherencia doctrinaria en una fenomenología de las motivaciones. Este novedoso requerimiento implicaba un más complejo y afinado tratamiento de ciertas inevitables consecuencias de tipo mecanicista, antifinalista y determinista, aunque no debe olvidarse en ningún momento que fue justamente la distinción epicúreo-estoica entre naturaleza "común" y naturaleza "humana" la que vino a fijar las coordenadas de un dilema fundamental: cómo podían coexistir un determinismo universal y una libertad individual. Se precisaba en todo caso elaborar una nueva *psicología* de lo desiderativo, apetitivo o instintivo que substituyera los viejos fundamentos intelectualistas de la doctrina moral.

La común rehabilitación del naturalismo y la necesidad de una nueva psicología de las motivaciones se inscriben empero en el marco de dos concepciones ético-metafísicas diferentes *toto coelo*. En el panteísmo estoico, la naturaleza es destino, providencia y dios. Lo divino del hombre será su propio ser natural, y lo virtuoso, un saber acogerse a los dictámenes "nunca perversos" de tal naturaleza, hasta alcanzar ese acorde sinfónico o fusión con el todo (σύμπνοια πάντα) otrora característico del pensamiento mágico-religioso. Para el epicureísmo, la

vuelta a lo natural humano (acompañada por la crítica al mito y por la nueva teología del "dios ausente") *es el momento fundamental que pauta el proceso de inmanentización de la norma moral.* En Aristóteles y en los estoicos, dios y la naturaleza-dios son respectivamente fuerza de atracción y fuerza impulsora, pero ambos como *modelos.* El paradigma de perfección trasciende en todo caso al hombre como paso al límite o como cualidad macrocósmica, y una cierta predestinación condiciona la región de lo práctico: todo acto tiende necesariamente a un fin-bien, o es el mandato epitáctico de la divina naturaleza. Para Epicuro, la divinidad cesa de ser el fin promotor de la beatitud, y la naturaleza física es un *ápeiron* caótico de "cuerpos y vacío" sin un *dieu caché* como motor, que aun a nivel humano tiende instintivamente a lo indiscriminado e ilimitado.

Como paradigma que refleja fatalmente el cosmos divino, o como agregado atómico dotado de principios específicos no necesariamente paradigmáticos, φύσις funciona empero en ambas filosofías como fuente de instancias primarias que "deben ser escuchadas" y que constituyen lo medular de lo práctico. En el caso del estoicismo, la razón deberá recoger e interpretar correctamente la ὁρμή como *impulso* o voz de la divina naturaleza (y de no recogerla, será de todos modos "arrastrada" según el mote de Séneca: "*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*"*)*. En el epicureísmo, corresponderá a la razón discriminar entre ἐπιθυμίαι o *deseos naturales no modélicos,* para separar el grano del afrecho y "regular negativamente" su ilimitada positividad.

Las consecuencias éticas del naturalismo epicúreo se reflejan, pues, en estos tres momentos: 1º, con igual o más fuerza que en Demócrito, las funciones morales del hombre se reducen a una labor de ajuste entre los indiscriminados deseos instintivos y una razón tan sólo guiada por el criterio inmanente del interés o de lo útil al placer (τὸ συμφέρον) *(in-*

manentización de la norma); 2º, ni tales deseos instintivos son "voces divinas" ni la razón es "lo que de más divino hay en el hombre". Dios desaparece del horizonte práctico humano: no "aspira" a divinizar al hombre, ni se identifica con su naturaleza para "impulsarlo" *(laicización de la praxis)*; 3º, la suerte de ese enfrentamiento racional-instintual es un παρ'ἡμᾶς ἀδέσποτον: *está en nuestro poder ("el fruto más grande de la autarquía es la libertad")*,[209] y no debe quedar abandonada a la *necesidad irresponsable* (ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον), al *incierto azar* (τύχην ἄστατον) o al *destino esclavizante de los físicos* (τῶν φυσικῶν εἱμαρμένη δουλεύειν)[210] *(antifatalismo y libertad moral)*.

La ἐπιθυμία *en Demócrito y en Aristóteles*

El análisis de la ética epicúrea resultaría, pues, incompleto sin una clara descripción de los móviles irracionales de la praxis, los cuales confieren a su psicología un carácter decididamente más empírico que la de todos sus predecesores. Afortunadamente, poseemos más de un texto en materia, y sin duda alguna tocó al neo-naturalismo helenístico sistematizar el interés de la filosofía práctica por los impulsos prelógicos de la acción, de tanta importancia en la investigación ética moderna y contemporánea. Tal vez no haya fórmula mejor para definir el deseo que la elaborada en la época moderna por Locke, y en ella resuena tanto la doctrina platónica del ἔρος como la ἐπιθυμία epicúrea: "*Un estado de inquietud o malestar* (uneasiness) ...*fijado en algo ausente;* ...*mientras más experimentamos inquietud, trátase de otro tanto de felicidad que nos falta.*"[211]

209. *Gn. Vat.*, 77.
210. *A Menec.*, 133,8; 34,3.
211. Locke: *Essai on human understanding:* 1º, 2º, c. XXI, § 32, 33 y 39. La elección de la fórmula lockeana no es casual. Al igual que Epicuro, Locke

Pero el análisis epicúreo de los deseos como vacío y ausencia del placer se traduce inmediatamente en una valoración y clasificación de los mismos, de acuerdo a su mayor o menor *utilidad* en vista del *interés* hedonista. Su *valor de uso* determina el grado de su consistencia ontológica y su tanto de aproximación a una justa e infalible (ἀπλανῆς) evidencia gnoseológica.[212] Una vez más, el moralismo utilitarista descarta la descripción pura de un fenómeno, limitándose a justipreciar su coeficiente de instrumentalización práctica. En este sentido, la psicología epicúrea de los deseos ocupa una posición intermedia entre la doctrina democritiana que identifica a ἐπιϑυμία con desenfreno o desmesura (πλέος, ἀμέτρος),[213] y la doctrina estoica de la ὁρμή como impulso neutral valorable a posteriori, tras la prueba de la razón.

Aunque no fue seguramente por la mediación de Nausífanes (uno de sus maestros de juventud, atomista convertido al pirronismo, insensible a los problemas éticos y por eso fuertemente adversado), cierto es que Epicuro tuvo en Demócrito su verdadero gran inspirador. Ello no sólo por el lado de la metafísica atomista, sino también por haber asimilado los criterios morales básicos del maestro de Abdera, al punto que hoy se suele identificar el sentido de la ἀταραξία epicúrea con el de la εὐϑυμία democritiana. En relación a los atributos del deseo instintivo ya discutidos aquí (ver *infra)* y genéricamente definidos en términos de "realimentación

---

rechaza el teleologismo moral: *"No es el «bien más grande», como se supone de ordinario, sino alguna «inquietud» actual, lo que determina el acto de la voluntad... El sentimiento presente de una pequeña quemadura tiene más poder sobre nosotros que los atractivos de los mayores placeres vistos en perspectiva"; ibid.*, § 31 y 34, y recoge parcialmente el principio del bien como ausencia del mal: *ibid.*, § 42 passim.

212. *A Menec.*, 128.

213. Democr., in *FVS*, II, fr. 224 y 70.

positiva" o tendencia a un "ilimitado" cuantitativo, cualitativo y temporal, Epicuro debió conocer los escritos del abderita (que Platón, según la leyenda, quiso dar a las llamas), y una doctrina del ἐπιθυμεῖν que proclamaba justamente su carácter básico y prelógico de *insatisfacción permanente* y su identificación con el *αἰών*: "*Pues el desear* (ἐπιθυμεῖν) *está eternamente presente* (ἀεὶ πάρεστι) *siempre para las mismas cosas* (τῶν αυτῶν)"; y una vez satisfecho reproduce "*la necesidad de volver a lo mismo* (καὶ αὖθις τῶν αὐτῶν δεῖ)".[214] "*Se desea sin mesura* (ἀμέτρος ἐπιθυμεῖν)[215] o *en forma desenfrenada* (τοὺ πλέονος ἐπιθυμίῃ),[216] hasta convertirse en traidores de su propia salud,[217] en infantes[218] o en el perro de Esopo que por querer más perdió lo que tenía".[219] Pero el *deseo-desenfreno* es otra cosa que el simple *apetito* (para el cual hallamos en Demócrito el término ὄρεξις;[220] él es siempre un sobrepasar la medida (ὑπερβάλλοι τὸ μέτριος),[221] un sinónimo de desmesura. La "sobre-inclinación" (ἐπι-θυμία) se opone a la "recta inclinación" (εὐθυμία) como el ἄπειρον epicúreo se opone a πέρας. Un siglo antes de Epicuro, ya Demócrito había afirmado que "*La tranquilidad* (εὐθυμία) *adviene al hombre por mesura en el placer* (μετριότετι τέρψιος) y *comedimiento de vida* (βίου συμμετρίῃι)".[222]

Una tal definición genérica del deseo como *tendencia a lo ilimitado* (que por otro lado hunde sus raíces en la ancestral y permanente diatriba gnómi-

214. *Id.*, fr. 235.
215. *Id.*, fr. 70.
216. *Id.*, fr. 224.
217. *Id.*, fr. 234.
218. *Id.*, fr. 70.
219. *Id.*, fr. 224.
220. *Id.*, fr. 284.
221. *Id.*, fr. 233.
222. *Id.*, fr. 191.

co-literaria-filosófica contra la desmesura), es recogida por Epicuro y depurada de su tono condenatorio, sin que ello llegue a afectar su propia jerarquización de las ἐπιθυμίαι. En cambio, esa necesidad de introducir una más conceptuosa clasificación (criterio utilitarista aparte), es muy probablemente de inspiración aristotélica. Paralelamente a su doctrina global de "lo desiderativo", ya suficientemente descrita, figura en Aristóteles más de un intento por introducir distinciones en la ἐπιθυμία, entendida como *reducto específico de la irracionalidad afectiva.* Tal jerarquización persigue, entre otros, el propósito de superar el viejo tono sentencioso y condenatorio de un Demócrito y hasta de un Platón, para mostrar que no todo es insania en lo desiderativo, y está basada en una psicología de la vida afectiva cuyos puntos sobresalientes se resumen a continuación: A) En la región irracional del alma (ἄλογον) se distingue una parte *vegetativa* y otra *concupiscible y en general desiderativa* (ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλος ὀρεκτικὸν).[223] Como se recordará, al total automatismo de la primera se opone la permeabilidad de la segunda a la razón, la cual razón es "atendida" a la manera de una voz paterna escuchada por el hijo.[224] Más específicamente, tal ὀρεκτικὸν se subdivide platónicamente en *ímpetu* o *cólera* (θύμος, ὀργή) y en *deseo* (ἐπιθυμία).[225] Una vez sometidos estos impulsos irracionales a la prueba de la *incontinencia* (ἀκρασία) se demostrará que es el θύμος el "hijo" que mejor se sujeta (ἡττάται) a la "voz paterna" de la razón, mientras que la ἐπιθυμία, "*con sólo mostrarle la sensación que un objeto es placentero, se arroja a gozarlo*",[226] por cuya incontinencia nunca satisfecha "*el deseo siempre va*

223. *Eth. Nicom.*, 1102 b30; cfr. 1139 a5. En el *De Anima*, 414 b3, se lee en cambio que ὄρεξις es ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.
224. *Ibid.*, 1103 a3.
225. *Ret.*, I. 1369 a4: ἄλογοι δ'ὄρεξις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία.
226. *Eth. Nicom.*, 1149 a35.

acompañado de tristeza".[227] B) En el libro III de la *Eth. Nicom.*, ἐπιθυμία es utilizada como uno de los criterios para distinguir entre ἑκούσιον y ἀκούσιον, esto es, entre actos realizados "de buen talante" o de "mal talante", pues los actos ἑκούσιοι son tales y resultan placenteros al ser ejecutados καθ'ἐπιθυμίαν, *a gusto* o *de conformidad con el deseo.* C) El deseo, finalmente, es definido en más de una oportunidad como *deseo de placer,*[228] inclusive en el *De Anima,* donde hallamos la declaración fundamental de que "*donde hay sensación hay placer y dolor* (ἡδονή τε καὶ λύπη), *y quien los vive tiene deseos* (ἐπιθυμία) *que no son más que apetito de placer* (τοῦ γάρ ἡδέος ὄρεξις αὔτη)".[229]

Estos elementos doctrinarios aclaran el sentido de las varias jerarquizaciones aristotélicas de ἐπιθυμία. Una primera clasificación distingue entre "deseos y placeres": 1º, *propios del hombre y naturales* (ἀνθρωπικαὶ καὶ φυσικαὶ) *tanto por el género como por la intensidad* (μέγεθος); 2º, *bestiales* (θηριώδεις); 3º, *debidos a lesiones orgánicas o enfermedades* (διὰ πηρώσεις καὶ νοσήματα).[230] Una segunda distingue entre: 1º, *deseables por naturaleza* (φύσει); 2º, *contrarios a la naturaleza* (δ'ἐναντία τούτον); 3º, *intermedios, como riqueza, ganancia, victorias y honores.*[231] Una tercera comprende: 1º, *deseos comunes por naturales* (κοιναὶ φυσικαὶ); 2º, *particulares y sobrepuestos* (ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι) como *desenfreno* de los anteriores (ἀκολασία, ὑπερβολή).[232] (Conclusión: los deseos deben ser *moderados* (μετρίας) y *pocos* (ὀλίγας),[233] pues el hom-

227. *Ibid.*, 1119 a5.
228. Por ej., *Eth. Eud.*, 1215 b19; *Eth. Nicom.*, 1148 a22, 1149 b26, 1151 b11; *Ret.*, 1369 b15, etc.
229. *De Anima.*, II, 3º, 414 b3-6.
230. *Eth. Nicom.*, 1149 b28.
231. *Ibid.*, 1148 a24.
232. *Eth. Nicom.*, todo el cap. 11 del l. III: 1118 b8, 1119 a21.
233. *Eth..Nicom.*, 1119 b12.

bre puede llegar hasta delinquir para calmarlos).[234] Estas tres clasificaciones pueden perfectamente reducirse a una fundamental: A), deseos legítimos por pertenecer a un sano y común concepto de naturaleza humana; B), deseos antinaturales y bestiales; C), deseos intermedios: justificables en caso de imperfección física, injustificables en caso de ambición personal hacia bienes ni bestiales ni naturalmente moderados.

La identificación democritiana de deseo con desenfreno y la clara definición aristotélica de deseo como "apetito de placer" son ya de por sí dos importantes antecedentes del epicureísmo. ¿Podemos afirmar lo mismo de la clasificación como tal? Como se verá de inmediato, resulta difícil (en este caso también) suponer un desconocimiento total de tales distinciones aristotélicas por parte de Epicuro, y no debe inducir en engaño la novedosa variante epicúrea de que tal jerarquización esté basada en criterios eminentemente utilitaristas.

Su clasificación utilitarista en Epicuro

Ya sabemos que a consecuencia de su concepción negativa del hedonismo, Epicuro amonestaba "*no elegir todos los placeres*" y "*abandonar muchos de ellos cuando siguiese incomodidad mayor*"; pues aun siendo "*todos los placeres congeniales al hombre... y todo dolor un mal*", de ese *status* predeterminativo no podían derivarse pautas automáticas de elección y rechazo.[235]

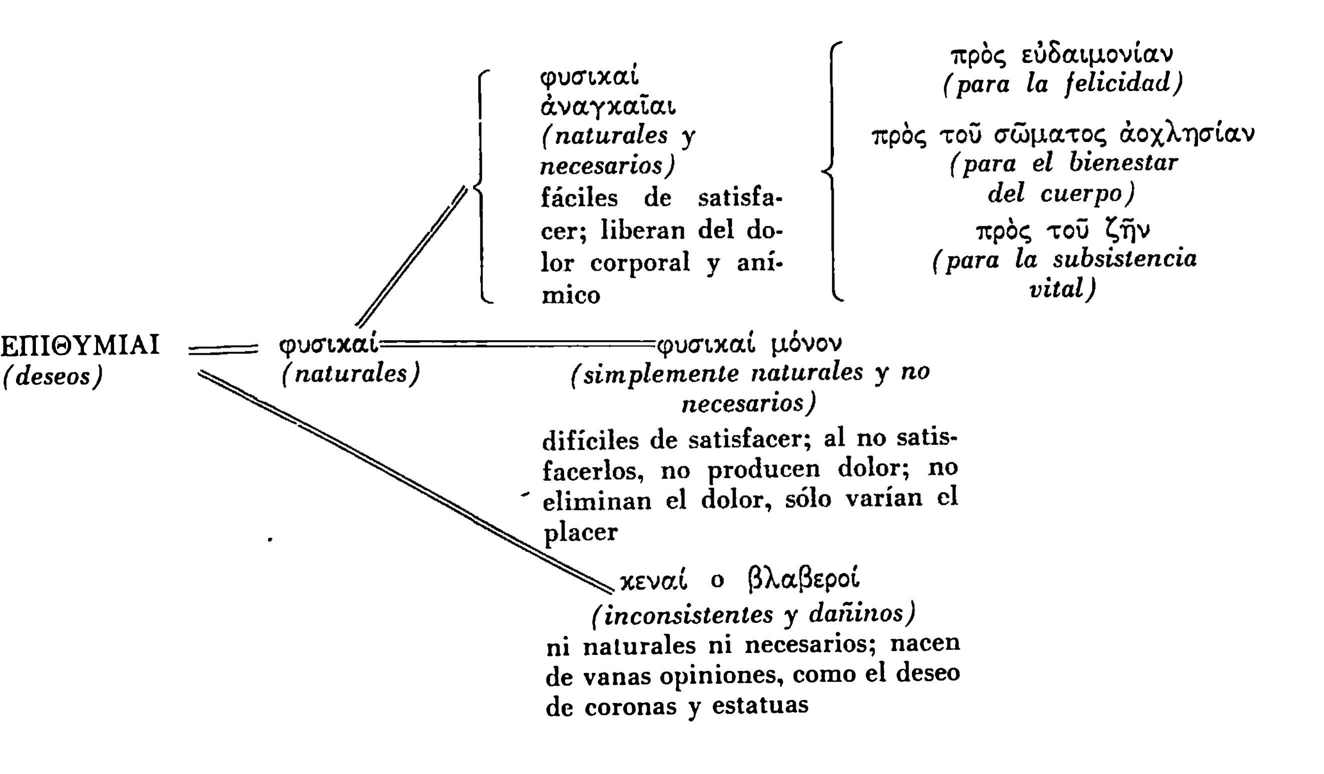
La necesidad de elaborar un criterio o *loguismós* capaz de discriminar entre deseos (como función básica de la razón práctica), y en suma de fijar los cánones de un cálculo hedonístico, deriva de una resistencia de esa razón a condenar o entronizar en bloque el *appetitus naturalis*, que sólo podrá convertirse en *elicitus* (como diría Santo Tomás) una

234. *Política,* 1267 a4.
235. *A Menec.,* 129.

vez reconocido su rango jerárquico y la subsiguiente admisibilidad. Los deseos no son intercambiables ni equivalentes; difieren en sentido cualitativo y no cuantitativo; no exhiben la isometría de la materia atómica. En neta oposición a Demócrito (y como ya se ha dicho tantas veces), los estoicos no admitirán ninguna "perversión" (διαστροφή) de los impulsos, todos ellos naturales y por eso equi-valentes en sentido positivo. De la desmesura y del vicio sólo será responsable una razón que haga mal uso de tales impulsos, siempre buenos en sí. Epicuro sí admite una cierta perversión del deseo como incapacidad de autorregulación negativa si no *in re*, al menos *in mente*, porque la κενοδοξία, *hueca opinión* o terca necedad humana, siempre logra representarse *sub specie necessitatis* los más contingentes y opinables de tales deseos, impidiendo así una inmediata y clara captación o ἐνάργεια de su verdadera posición jerárquica. En lugar de un buen *uso*, habrá de privar pues una recta *discriminación* entre deseos buenos y malos, por lo cual deberá elegirse con base en una previa y concluyente clasificación de los mismos, que será el punto de partida y el contenido material de todo *cálculo prudente* (νήφων λογισμός).[236]

La clasificación propuesta por Epicuro se reduce al siguiente esquema:

236. *A Menec.*, 132,3.


ΕΠΙΘΥΜΙΑΙ
(deseos)
φυσικαί
(naturales)
φυσικαί ἀναγκαῖαι
(naturales y necesarios)
fáciles de satisfacer; liberan del dolor corporal y anímico
πρὸς εὐδαιμονίαν
(para la felicidad)
πρὸς τοῦ σώματος ἀοχλησίαν
(para el bienestar del cuerpo)
πρὸς τοῦ ζῆν
(para la subsistencia vital)
φυσικαί μόνον
(simplemente naturales y no necesarios)
difíciles de satisfacer; al no satisfacerlos, no producen dolor; no eliminan el dolor, sólo varían el placer
κεναί o βλαβεροί
(inconsistentes y dañinos)
ni naturales ni necesarios; nacen de vanas opiniones, como el deseo de coronas y estatuas

siendo sus principales referencias la *Carta a Meneceo*, 127,7-128,1 y la *Sent. Capital* XXIX. Nuestro gráfico permite evidenciar el patrón de medida empleado en la jerarquización, que no es otro que φύσις. Si se compara con la tipología aristotélica, no será difícil reconocer similitudes y diferencias. Ambas parecen utilizar un mismo criterio básico, pero alguna distancia debe mediar entre el naturalismo aristotélico (que no pasa de ser una equilibrada síntesis del naturalismo ático) y esta nueva y más confiada concepción epicúrea. En primer lugar, no figuran aquí más que deseos físicos y deseos inconsistentes y dañinos, es decir, simplemente innaturales. Lo "antinatural" aristotélico ha desaparecido, y con él, a fortiori, el tono pesimista de Demócrito, que sólo veía en ἐπιθυμία la sobre-excitación frenética y condenable de la desmesura. El deseo es y sólo puede ser natural, o no será más que un fantasma de deseo: una ὑπόληψις o presunción desiderativa, producto de cálculos insanos con los que el *disoluto* (ἄσωτος) pretende conferirle "naturalidad". Sólo la naturaleza en su totalidad psico-física tiene derecho a desear, y con mayor fuerza en el estrato de las necesidades físicas primarias, que la razón satisfará entonces con el menor esfuerzo. La humana naturaleza apetece y se satisface *per vias brevissimas*, pero hallar el camino de la simplicidad será la más difícil tarea de φρόνησις. Desaparecen igualmente los aristotélicos deseos intermedios, variadamente justificables, para dar paso a los apetitos tan sólo (μόνον) naturales y no-necesarios, esto es, de base natural pero de sofisticada interpretación e hipertrofiada satisfacción. Una vez aquí, no hará falta señalar una vez más que la sencilla satisfacción de los sencillos deseos naturales y necesarios, constituye el reverso práctico de la felicidad, teóricamente concebida como *aponía* y *ataraxía*. En esta severa jerarquía de los deseos descansa todo el peso del hedonismo negativo, la concepción catastemática del placer y la novedosa concepción epicúrea de "límite" racional. El supremo manda-

miento epicúreo para una vida feliz y placentera no será más que la consecuencia práctica de esta nueva clasificación neonaturalista de los deseos: "*No violentar la naturaleza sino secundarla* (ἀλλὰ πειστέον); *y la secundaremos satisfaciendo los deseos necesarios* (τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας), *los simplemente naturales* (τὰς δὲ φυσικάς) *si no conllevan daño, y rechazando con rigor* (πικρῶς ἐλέγχοντες) *los dañinos* (τὰς δὲ βλαβεράς)."[237] Muy lejos están el tono rigorista del que concibe la vida moral como una represión sistemática del deseo, y la concepción de una naturaleza potencialmente disponible para el acto virtuoso, como conjunto de composibilidades equivalentes. La naturaleza *pide a gritos* (φωνή) ser satisfecha; es aristotélico "deseo de placer", pero sólo para los requerimientos específicos de la autoconservación vital: por hambre, sed o frío; y el que satisfaga o tan sólo espera satisfacer tales querencias mínimas y esenciales, "*podrá rivalizar con Júpiter en felicidad*".[238] La clave del ascetismo epicúreo reside, pues, en esta clasificación de los apetitos (que sólo atribuye necesidad al instinto de supervivencia, y máxima felicidad a su satisfacción) y que exalta —con tonos un tanto rousseaunianos— la sabiduría de los instintos naturales primarios. "*Todo lo natural es de fácil obtención* (φυσικὸν πᾶν εὐπόριστον)",[239] y por eso el "*límite de los bienes es fácilmente alcanzable*".[240] Bastará desplegar una "energía negativa" y cuidarse del *asalto furibundo* (οἰστρώδεις) de deseos no previamente discriminados,[241] "*preguntándose ante cada uno de ellos* —según un cálculo de utilidad— *¿qué sucederá si se cumple lo que ese deseo pide, y qué sucederá si no se cumple?*".[242]

237. *Gn. Vat.*, 21.
238. *Gn. Vat.*, 33.
239. *A Menec.*, 130,9.
240. *A Menec.*, 133,4.
241. *Gn. Vat.*,.80.
242. *Gn. Vat.*, 71.

La vía que conduce al placer epicúreo será la del menor esfuerzo, cuando se entienda que el placer sólo es el apaciguamiento de una *vis desiderativa* cuya legitimidad no trasciende lo natural-necesario. "*Si quieres enriquecer a Pítocles* —escribe a un amigo—, *no aumentes sus riquezas; disminuye sus deseos* (τῆς ἐπιϑυμίας ἀφαίρει)."[243] Un nuevo "contentamiento en lo mortal" (τοῖς ϑνητοῖσι τὰς ἡδονάς),[244] pero en sentido distinto al democritiano, se vuelve aquí modelo laico de vida: *la independencia de los deseos* (αὐτάρκειαν),[245] *el contentarse de poco* (τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεϑα),[246] *el suprimir el dolor de la menesterosidad* (ἀλγοῦν κατ'ἔνδειαν ἐξαιρεϑῇ);[247] en una palabra, el εὐπόριστον o *fácil obtención* de lo simplemente necesario, es el gran fármaco de la felicidad. El camino a tal simplicidad será difícil, pues el deseo de lo natural hipertrofiado o de lo vano será duro de disipar, no ya por la co-presencia de impulsos igualmente naturales y contradictorios, sino por las huecas creencias (κενοδοξίαι) de los hombres.[248] La razón no será esclava de los deseos: reconocerá su diferente grado de naturalidad, y gracias a eso podrá secundar los necesarios y rechazar los accidentales y superpuestos. Por su lado, la naturaleza humana no condena, cartesianamente, a desear lo imposible (sólo tiende irracionalmente a lo ilimitado), y por eso la razón tampoco se ve emplazada a oponerle el ideal de un nirvana, de una absoluta e irreconciliable independencia de lo apetitivo.

La religión de Epicuro...

Con una pizca tal vez de ironía, Cicerón dijo de Epicuro que había filosofado profusamente sobre dos

243. *Cartas;* Arr. 46.
244. Democr., in *FVS*, B183.
245. *A Menec.*, 130,5.
246. *A Menec.*, 130,7.
247. *A Menec.*, 131.
248. *K.D.*, XXX.

temas que quería borrar de la mente del hombre: la *muerte* y *dios*.[249] Lo mismo pudiera aseverarse, en realidad, de otros y numerosos problemas tratados por Epicuro al modo negativo, y de ese paso la insinuación ciceroniana resultaría extensible a la totalidad de su doctrina. Aun así, estaríamos lejos de la incongruencia, pues nuestro filósofo no habría hecho más que aplicar a escala moral el axioma del *Protréptico* aristotélico de que "*para decidir que no debemos filosofar es necesario filosofar*". No siendo un agnóstico ni un escéptico, no llevó las cosas tan lejos. El "hablar de lo que se debe olvidar" resulta hoy una técnica tan obvia y convalidada, que Epicuro pudiera resultar, en este sentido, más un precursor de la psicoterapia que un pensador enredado en contradicciones o, peor aún, empeñado en convencerse más a sí mismo que a los demás. También la actual psiquiatría nos obliga con insistencia a dar forma lógica y expresable a aquello que debemos olvidar y desechar una vez racionalizado (aligerando la carga represiva del super-yo), y no es por azar que el modelo de vida hedonista pregonado por Epicuro se identifique tanto con la ausencia de angustias psíquicas, de traumas persecutorios (de raíz mítico-religiosa) y de exaltaciones o depresiones patológicas. ¿Filosofía terapéutica, entonces? Ciertamente, pero como substituto de una pseudo-terapéutica fideísta e irracional, y como síntoma inequívoco de una moral otrora teológica a punto de convertirse en una moral natural, iluminista y laica. Ya Demócrito había indicado que "*la naturaleza se basta a sí misma* (φύσις δὲ αὐτάρχης)"[250] y que el hombre "*debía alejarse del error no por miedo* (μὴ διὰ φόβου) *sino por deber*".[251] ¿Qué consecuencias más revolucionarias podían pedírsele a un pensamiento moralista, naturalista y hedonista como el

---

249. Cic. *De Nat. Deorum*, I, 31,86.
250. Dem., in *FVS*, fr. 176.
251. Dem., ibid., fr. 41.

epicúreo —en abierta ruptura con la metafísica platónico-aristotélica— para el cual el "resultado útil" constituía el único criterio de verdad? "*Hay que reír y filosofar a la vez, y atender a lo doméstico y ejercer todas nuestras facultades, sin dejar de proclamar nunca las sentencias de la sana filosofía.*"[252] Este llamado empírico a una risueña plenitud vital, era su respuesta a los ideólogos de una sabiduría práctica descalificada por utópico-religiosa, por sus fracasos reales o condenada al formalismo teórico. Sistematizando la parénesis democritiana, Epicuro quiso reemplazar una falsa terapéutica moral basada en el terror irracional a la divinidad y a la muerte, por una terapéutica de la razón capaz de disolver tales temores y fantasmas mediante negaciones sucesivas respaldadas por amplias argumentaciones. Había que desenfocar dios y la muerte, para enfocar los más inmediatos deseos con el lente de la razón. El asombro y el terror primitivos expresados por los mitos tenían que desaparecer. "*El único refugio del hombre había sido referir el todo a los dioses* (perfugium sibi habebant omnia divis tradere)... *¡desdichada fue la estirpe mortal desde que atribuyó tales obras al dios, añadiéndole además la ira cruel!*"[253] Por eso, fue propósito de Epicuro conducir el hombre a la clara y severa evidencia de que sólo al asumir su estado de desamparo cósmico y de perecedero agregado material, lo contraproducente del desenfreno carnal, la inconsistencia de la muerte y del más allá y la inexistencia de un control divino omnividente, podríase lograr un auténtico hedonismo humanista, como exclusión de instancias justicieras trascendentes y como libre auto-imposición de límites. "*La ataraxia proviene de la más completa liberación de todo ello, y del recuerdo ininterrum-*

---

252. *Gn. Vat.*, 41.
253. Lucr. *De Rer. Nat.*, V, 1186 *passim.*

pido de los principios generales y fundamentales de la doctrina."[254]

Una vez "negada" la muerte de la manera que vimos, no quedaba sino negar la δεισιδαιμονία o *terror angustiado al dios* (tan detalladamente descrito por Teofrasto y Plutarco); y para ello, ningún camino mejor que negar al propio dios como hipóstasis moral y tribunal supremo, como dispensador de buena y mala fortuna, como ente sobrenatural protector o envidioso del hombre, inmiscuido en el gobierno del quehacer humano. La riqueza y autosuficiencia del hombre, este compuesto de deseos y razón, debía pasar también por una minimización del poder divino y, concretamente, por una liquidación de dios como ente moral supremo. Mucho antes de Feuerbach, Epicuro había intuido que "*cuanto más pleno y concreto es dios, tanto más vacía es la vida*", y que "*sólo un hombre pobre tiene un dios rico*".[255] Por eso, la crítica del mito y la nueva teología del "dios ausente" representan dos momentos fundamentales de un pensamiento negativo que pretendió garantizar al hombre la independencia moral y la inmanencia de la norma y del criterio valorativo. Según Diógenes Laercio (pero nada sabemos al respecto), Epicuro se habría inspirado para su nueva teología en una obra *De los dioses* de Teodoro el ateo, un cirenaico que "*había eliminado radicalmente todas las creencias comunes en los dioses* (παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας)".[256]

Pero *los dioses existen* (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν)[257] y habitan probablemente los *intermundia* (μετακόσ-

---

254. *A Herod.*, 82,1. La única religión, afirmará Lucrecio, será *"mage pacata posse omnia mente tueri"*, poder mirar a las cosas con ánimo impávido. *De Rer. Nat.*, V, 1204.
255. L. Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, p. 108.
256. D. L., II, 97.
257. *A Menec.*, 123,7.

μιος) indicados en la *Carta a Pítocles*[258] y refrendados por Lucrecio[259], y no el *cielo como única región inmortal* (οὐρανόν, ...μόνον ἀθάνατον).[260] El análisis de la nueva teología debe partir de esta tajante aseveración, que nos conducirá en presencia de divinidades super-apolíneas e inefables, exentas de toda responsabilidad cósmica y ética; esto es, a un "ateísmo cosmológico" y a un "ateísmo moral", que acepta a dios pero lo releva de las más importantes funciones divinas.

Los dioses existen; pero en un universo de discurso moralista, ser es actuar, y si a ello añadimos la perspectiva utilitarista, es actuar en forma rendidora e interesada. Debe, pues, entenderse a cabalidad que el relegar a dios en una ociosa beatitud, eximiéndolo de toda función práctica, constituye —en un contexto moralista— la manera más fuerte de negarlo en sus más valiosos aspectos de agente o de causa final. Subsiste un saldo de respeto por una razón a quien la mera existencia de dioses resulta evidente, y nada más.

Dicha evidencia es del tipo de la ἐνάργεια,[261] y envuelve, pues, una *prólepsis* como clara noción mental de algo perceptible, capaz de conducir a un concepto universal o *noción común* (κοινὴ νόησις).[262] Tales "*criterios basados en la evidencia no deben eliminarse*",[263] por lo cual la divinidad no puede ofrecer dudas en cuanto a su existencia. No es fácil, empero, determinar con rigor los perfiles de la teología epicúrea, y las numerosas controversias al respecto desembocarían tal vez en resultados más tangibles, si se enfocase el problema en una más amplia perspectiva de tipo cultural, etnográfico y de historia

258. *A Pyt.*, 89,3.
259. Lucr., *De Rer. Nat.*, V, 146.
260. Arist., *De Coelo*, II, 284ª.
261. *A Menec.*, 123,7.
262. *Ibid.*, 123,4.
263. *A Herod.*, 52,1.

comparada de las religiones que dieran cuenta de la aparición —en una época de sincretismos— de este dios inefable, ocioso y alejado, diríase que de perfil oriental. Una vez más tropezamos aquí con una estructura de pensamiento negativo, reacia a las definiciones apodícticas y más propensa a definir la divinidad *more negativo:* en este caso específico, por lo que el dios *no hace.* En los textos seguramente epicúreos, tan sólo hallamos una pareja de estereotipos adjetivales referidos a la divinidad: *beato* (μακάριον) e *inmortal* (ἄφθαρτον), repetidos en el mismo orden numerosas veces.[264] Por Filodemo, sabemos que en su obra *Sobre la santidad,* Epicuro había afirmado que "*el ser divino no tiene constitución carnal*",[265] pero el tan debatido escolio de Diógenes Laercio a la primera *Sentencia Capital* asegura que los dioses son *antropomorfos* (ἀνθρωποιεδεῖς).[266] Este antropomorfismo es ratificado por el testimonio de Sexto Empírico, quien, al comparar la teología de Demócrito con la de Epicuro, escribe de este último: "*Pensó que los hombres derivaban su concepción de dios* (ἄννοιαν θεοῦ) *de las imágenes percibidas en los sueños* (κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν), *y declaraba: «puesto que grandes y antropomorfas imágenes* (μεγάλων γὰρ εἰδώλον καὶ ἀνθρωπωμόρφων) *los impresionan mientras duermen, entonces suponen que tales dioses de formas humanas existen realmente»*".[267] Todo esto nos aleja irremediablemente de una ontología positiva de lo divino, remitiéndonos al plano cognoscitivo . Aun descartando que "*los sueños tengan naturaleza divina* (θείαν φύσιν) *o poder divinatorio* (μαντικὴν δύναμιν)", Epicuro llegó a re-

264. *A Herod.*, 78,7 y 81,2; *a Menec.*, 123,2; *K.D.*, 1; *Carta a la Madre*, Arr. 65, etc.
265. Arr., 18,1.
266. *K.D.*, I, 139,6.
267. Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 25; cfr. Lucr. *De Rer. Nat.*, V, 1169 y sig.

conocer que ellos evidenciaban en definitiva la presencia de *simulacros* (εἴδωλα);[268] y donde hay simulacros, siempre hay una corporeidad real de donde emanan.[269] Ellos se nos presentan *en flujo continuo* (συνεχοῦς ἐπιρρύσεως) y hacen que los dioses sólo resulten *cognoscibles por la mente* (λόγῳ θεωρητούς).[270] El resto del escolio laerciano a la *1ª Sentencia* habla de "*algunos dioses que subsisten en su individualidad material* (καθ'ἀριθμόν ὑφεστῶτας)" (¿los dioses del culto popular?), y de "*otros que son pura semejanza de forma* (κατὰ ὁμοείδειαν)" (¿dioses adicionales e indeterminados?); todo lo cual ha desencadenado la polémica acerca de si Epicuro llegó a concebir dos clases de divinidad y no una sola. Algunas citas de Filodemo[271] recomiendan en efecto venerar más a los segundos que a los primeros, al distinguir entre simulacros compuestos de materia semejante mezclada con simulacros astrales, y otros de materia idéntica y pura.[272] ¿Expresa realmente la existencia de dos tipos de simulacros (testimoniada básicamente por Diógenes Laercio) la existencia de dos clases de divinidad?[273] Sea como fuere, esta eventualidad teológica no afecta en lo más mínimo el plano de las consecuencias éticas. Nuestro punto de partida sigue siendo la

268. *Gn. Vat.*, 24; cfr. *Carta a la Madre*, Arr. 65.
269. *A Herod.*, 48,2.
270. *K.D.*, I.
271. Περὶ θεῶν, 10,2.
272. Περὶ εὐσ, 118,4 y Περὶ θεῶν, 9,22.
273. Arrighetti sostiene con Diano que *l'ipotesi dell'equivoco in cui sarebbe caduto lo scoliasta confondendo due tipi di simulacro con altrettante categorie di divinitá... resta la soluzione del problema piú plausibile e soddisfacente* (nota 5, p. 499). Merlan ha defendido últimamente la tesis de que *the consequences of Epicurus' atomism seem to demand the doctrine that there exist "indiscernible non-identical"*, la cual doctrina, una vez aplicada al problema, conduciría a una solución dualista.

proclamación de la existencia de divinidades beatas, inmortales e incorpóreas, que el hombre percibe con los ojos de la mente por la mediación de su *éidola.*

...y los «dei otiosi»

"*Dios está arriba, el hombre aquí abajo / Dios es Dios, el hombre es el hombre. / Cada uno por su lado, cada uno en su morada.*" Estas palabras no fueron escritas en griego. Componen el canto con que los pigmeos Fang, del Africa ecuatorial, expresan aún hoy su propia filosofía del *deus otiosus:* una creencia que, según la etnografía, aparece puntualmente en casi todas las culturas humanas. Una concepción similar del "alejamiento" del dios y de su total indiferencia a las cosas del mundo ha sido registrada, en efecto, en incontables culturas arcaicas y avanzadas de Australia, Suramérica, Africa y Asia. "El ser supremo de los Tumbuka es demasiado grande para inmiscuirse en los negocios comunes del hombre."[274] "Los bantúes afirman que, después de haberlo creado, Dios no ha vuelto a ocuparse del hombre"; los Negrillos, que "Dios se ha alejado de nosotros", y los Hereros explican que "no temen a Dios, porque no puede hacerles ningún daño".[275] A niveles más complejos, muchas religiones del oriente antiguo y del mundo indo-mediterráneo han forzado la trascendencia del ser supremo para alejarlo, inhabilitarlo y justificar la recíproca indiferencia. Aún en pleno eclecticismo renacimental, Giordano Bruno declara que "Dios como absoluto nada tiene que ver con nosotros" *(Spaccio della bestia trionfante).* Es con Epicuro que una cierta concepción del *deus otiosus* hace su primera aparición en la filosofía occidental, y no sería tarea del

274. J. G. Frazer: *The worship of nature,* t. I; cit. por Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano,* cap. 3, § 2º.
275. *Ibid.*

todo inútil (aunque nada fácil) tratar de determinar su ascendencia histórica, en vista sobre todo de los rasgos que extrañamente comparte con el budismo, esa "moral sin dios" que ya en los años de Epicuro (Buda había muerto en 483 a.C.) estaba siendo codificada y difundida. Del budismo (y aun del brahamanismo), no interesaría tanto la exclusiva preocupación soteriológico-individualista que, *mutatis mutandis*, caracteriza por igual al moralismo helenístico, ni la concepción de un "nirvana" que Buda nunca definió más que negativamente (como ausencia y superación total del dolor y de los deseos), sino el haber sido la primera gran filosofía religiosa de la humanidad que pregonó el ideal de un "dios" ausente e inefable, ajeno a un mundo eterno e increado, al punto de ser definida como "una religión sin dios". A sus seres superiores "nada debe el hombre, porque nada tiene que ver con ellos", y su profeta, "ya ingresado al nirvana, no puede intervenir sobre la marcha del destino humano".[276] Es posible caracterizar, desde luego, dos tipos fundamentales de *dei otiosi:* aquellos que con su impulso inicial han engendrado el mundo para desinteresarse luego de su propia creación (una trascendencia que se vuelve separación, una mera existencia que no se postula como fuente de garantías, un poco a la manera del dios cartesiano), y los de las "religiones sin dios", o de los ritos ateos, o del dios no creador como puro ente de razón; con un denominador común, dado por el criterio de *separación* entre lo humano y lo divino. En relación con el epicureísmo, no se trata evidentemente ni del primer caso (pues no hay dios creador que decida abandonar lo creado), ni del segundo (pues los dioses existen y la liturgia tiene razón de ser).[277]

---

276. Las citas anteriores son extraídas de la obra de E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie réligieuse,* 1968, "Questions préliminaires", p. 41 y sig.

277. Arr., 86, 105, etc.

Trátase de un caso con características propias, aunque estos dioses epicúreos son ociosos en todo el sentido del término; su inutilidad práctica fue el gran argumento del filósofo contra el mito, esto es, contra una imagen de la divinidad como depositaria de la norma ética y como institución tribunalicia de última instancia en lo moral. "*En cierto sentido* —escribe M. Eliade— *puede afirmarse que el «deus otiosus» es el primer ejemplo de la «muerte de Dios» tan frenéticamente proclamada por Nietzsche. Un dios creador que se aleja del culto, termina por ser olvidado. El olvido de dios, al igual que su trascendencia absoluta, es una expresión plástica de su inactualidad religiosa o —lo que conduce a la misma consecuencia— de su «muerte».*"[278]

El alejamiento e inutilización de dios operados por Epicuro (uno de los necesarios prolegómenos a su moralismo inmanentista, al menos tan importante como su *pendant* físico-atómico) define a la vez, en una más amplia perspectiva, el tránsito de una concepción religiosa del mundo a otra científica. Más que sus variaciones sobre el tema de la *justicia* y de la *amistad* (inspiradas en demasiados modelos anteriores, aunque le sirvieron para superar el escollo del egoísmo, como bien lo ha visto Mondolfo), es esta novedosa teología la que constituye el rasgo más sobresaliente de un pensamiento profundamente transformado, al que acudirán sucesivamente (de Valla a Hobbes, de Gassendi a Marx), los forjadores de esquemas empíricos, laicos o materialistas, y los sistemas que intentarán oponer una ciencia a un dogma. Esta concepción de la divinidad alejada determina —más que cualquier otro aspecto doctrinario— la aurora de una nueva concepción del mundo. Para Freud —otro de los grandes demitificadores— la historia de la "omnipotencia de las ideas" revelaría en forma inequívoca el tránsito de una concepción a la siguiente: "*En la fase* ani-

---

278. M. Eliade: *Myth and Reality*, cap. V, § 2.

mista, *se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la* religiosa, *la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder influir sobre los dioses de manera a hacerles actuar conforme a sus deseos. En la concepción* científica *del mundo, no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte... En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia.*"[279] Son palabras que parecen escritas para ubicar entre precisas coordenadas histórico-culturales una doctrina como la de Epicuro.

No nos queda sino documentar textualmente la *inactualidad* de los dioses epicúreos tanto en el orden natural micro y macrocósmico, como en el orden moral, y demostrar así su irremediable alejamiento del "cielo estrellado" y de la "ley moral".

"*Los cuerpos sólo existen de por sí* (σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν)",[280] y "*no hay comienzo de movimiento* (ἀρχὴ δε τούτον οὐκ ἔστιν)", siendo *eternos* (αἰδίον) tanto los átomos como el vacío.[281] Todo se cumple "*por necesidad, y no debe creerse que hay seres superiores encargados de eso, y que los ordenen o hayan ordenado*".[282] Debe darse razón de la existencia y de la actividad micro y macroscómica "*sin traer a colación la naturaleza divina para estas cosas* (ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω)",[283] pues "*hay que mantenerse alejados todo lo que se pueda del mito* (κατὰ πολύ τε γὰρ τοῦ μύθου ἐκβήσῃ)"[284] y de las religiones astrales, que identificaban los cuerpos celestes con dioses personales.

279. S. Freud: *Totem y Tabú*, cap. III, § 3.
280. *A Herod.*, 39,8.
281. *A Herod.*, 44,5.
282. *A Herod.*, 76,9.
283. *A Pyt.*, 97,4.
284. *A Pyt.*, 116,4.

Pensar en una intervención paternalista de las divinidades en el mundo físico, es rebajarlas en su inefable grandeza, ya que "*resultan irreconciliables* (οὐ γὰρ συμφωνοῦσι) *la inmortalidad y beatitud divinas con ocupaciones* (πραγματεῖαι), *preocupaciones* (φροντίδες), *iras* (ὀργαί) *o benevolencias* (χάριτες".[285] Por la razón (τῇ διανοίᾳ) comprendemos la imposibilidad de que seres beatos e inmortales puedan abrigar conflictos y turbaciones.[286] "*Una misma naturaleza no puede ser beata e inmortal y tener a la vez voluntad, acciones y causas contrarias a tales atributos* (καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας)."[287] Del mismo modo había especulado Jenófanes sobre un "*dios alejado de lo humano* (ἀλειτούργητος)"[288] y que "*nada necesita de manera absoluta*".[289] "*La naturaleza divina* —concluye Epicuro— *debe quedar eximida de todo ministerio*".[290]

La operación de forzar al máximo la trascendencia divina para devolver a la naturaleza física todo el carácter de *causa sui*, se cumple más felizmente aun en el ámbito de la naturaleza humana. Aristóteles aún pensaba que "*alguna preocupación por las cosas del hombre venía de los dioses* (τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται)".[291] Ahora, los dioses están definitivamente callados, y ni los deseos ni la razón humanos son voces o facultades divinas. En lugar de entonar una elegía sobre el silencio y la falta de providencia divinos, que lo hubiera reconducido (como sucede a una cierta filosofía y a un cierto arte contemporáneos) a posiciones místicas,

285. *A Herod.*, 77,1.
286. *A Herod.*, 78,8.
287. *A Herod.*, 81,3.
288. Jenófanes, in *Untersteiner* (*Nuova Italia*, 1956), a35, 124.
289. *Ibid.*, a32,25.
290. *A Pyt.*, 97,5 y 113,12.
291. *Eth. Nicom.*, 1179 a25.

Epicuro exalta la humanidad y la grandeza de un hombre a solas consigo mismo. La astronomía basada en intervenciones divinas era *idiota* (ματαίαν),[292] e *idiota* (μάταιον) será "*pedir a los dioses* —en lo moral— *lo que nosotros mismos podemos procurarnos*".[293] Demócrito se había burlado por igual de quienes "*pedían a los dioses la salud con plegarias, sin caer en cuenta de poseer ellos mismos* (δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς) *el poder de sanar*";[294] pero seguía creyendo que si bien "*de los males, de lo perjudicial y de lo inútil*" era responsable el hombre, "*todos los bienes, ahora y siempre, son dados al hombre por dios*".[295] Epicuro rechaza el carisma y el subsiguiente mito de la acusación contra un hombre transgresor ingrato de los favores divinos. El dios no abriga ni la ira castigadora (ὀργή) ni la benevolencia (χάρις). El verdadero impío (ἀσεβής) *es aquel que atribuye a los dioses las ideas del vulgo* que no son fruto de *prólepsis* sino de *upólepsis*.[296] Dios no es un héroe o un superhombre, un ser antropomorfo dotado de poderes humanos centuplicados, porque en eso reside el error, la blasfemia y la cobardía del mito. "*No atribuyas a la divinidad nada ajeno a la inmortalidad o en desacuerdo con su beatitud.*"[297] "*El ser beato ni tiene ni procura preocupaciones a los demás, pues no está sujeto ni a la ira ni a la benevolencia. Estas cosas, en efecto, son propias del ser débil* ('Εν ασθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον)."[298] "*El dios se cuida de todo lo impuro*".[299] Los dioses —afirma Epicuro en un pasaje de difícil interpretación— "*dedicados continuamente como es-*

292. *A Pyt.*, 113,10.
293. *Gn. Vat.*, 65.
294. Dem. *FVS*, fr. 234.
295. *Ibid.*, fr. 175.
296. *A Menec.*, 123,9.
297. *A Menec.*, 123,5.
298. *K.D.*, I.
299. Filod. *Perí Eus.*, 122,17; Arr., 18,2.

tán a administrar sus propias virtudes, sólo aceptan (o se atribuyen) *las cosas a ellos semejantes, considerando como ajeno a ellos todo lo que no sea tal.*"[300] Un ser perfectamente feliz no puede sacrificar su beatitud en aras de la infelicidad humana, ni desear (reconociéndose así imperfecto), lo que ya posee en el acto permanente de su perfección. Por lo tanto, si el dios quiere seguir siendo dios, deberá "permanecer en su morada" aislado de los afanes humanos. Es la única prenda para que el hombre, a su vez, pueda ser hombre, atribuyéndose tan sólo su humanidad. (*"No hay amistad* [φιλία] *entre dios y el sabio, y entre el sabio y dios"*, afirma Filodemo).[301] Lo perfecto es perfecto, lo imperfecto imperfecto, y la neta separación de los dos entes será la única solución al problema replanteado más tarde por Lactancio, de la coexistencia del bien y del mal.

¿Ante quién responderá entonces el ser humano por sus actos? Demócrito había contestado pitagóricamente que a falta de dios "*de sí y ante sí mismo había que avergonzarse*",[302] pues la propia ley humana, cambiante y miope, no podía asegurar que nadie "*faltara en secreto a la justicia*".[303] Pero Demócrito seguía pensando que "*si uno cree que los dioses todo lo ven* (ἐπισκοπεύειν πάντα), *no cometerá malas acciones, ni oculta ni abiertamente*",[304] Este último vestigio de funcionalización práctica (o de una religión aún utilizable si conduce a resultados similares a los deseados), queda totalmente superado por Epicuro, de cuyo pensamiento ético desaparece la heteronomía entendida como presencia

---

300. *A Menec.*, 124,2.
301. Περὶ θεῶν 1,7.
302. Por ej., frs. 84 y 264; compárese con los *Versos Aureos* pitagóricos (11 y sig.): *"No cometas acciones deshonestas ni en presencia de otros ni en secreto, avergüénzate ante ti msimo más que ante los demás."*
303. Dem. in *FVS.*, fr. 181.
304. *Ibid.*, frs. 112 y 80.

de un testigo divino depositario de la norma. Es el problema del "anillo de Giges", evidenciado por Jaeger y Mondolfo.[305] El hombre —según el *Sísifo* de Critias —ha inventado un dios omnividente para inducir a sus semejantes a observar la ley aún en ausencia de testigos presenciales, y el Platón de *La República*[306] amonestaba, con el mito de Giges, acerca de los peligros representados por un hombre que, por invisible, pudiera satisfacer impunemente todos sus deseos. Para Epicuro también, la conciencia de sí y el sentimiento íntimo de culpabilidad[307] deben funcionar *foro interiore* "como si" el prójimo (πλησίος) presenciara nuestros actos. "*Nada has de hacer en la vida que pueda acarrearte miedo en caso de ser conocido por el prójimo* (τῷ πλησίων)".[308]

El estudioso de Epicuro no dejará de preguntarse por qué el filósofo —una vez alcanzados tales resultados— no terminó por negar del todo la existencia de un dios tan innecesario a la felicidad humana, esto es, al fin supremo de la existencia. Es probable que el grado de su personal εὐσέβεια poco tenga que ver con esto, y que un estereotipo doctrinario haya producido este híbrido divino prácticamente ocioso e inútil al hombre, y sin embargo existente.

Tal estereotipo no es otro que el *isoteísmo*, el ideal de "parecerse a dios", tan peculiar de la ética griega, al que el propio Epicuro no pudo sustraerse. "*Nuestra disposición* (a la felicidad) *hace que nos parezcamos a dios* (ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ) —escribe a la madre— *al punto de que ni en nuestra condición de mortales somos inferiores a la naturaleza beata*

305. W. Jaeger, s.t., *Teología de los primeros filósofos griegos*, cap. X, y R. Mondolfo: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, parte 3ª, cap. III.
306. *Resp.*, 359-360.
307. Según la atribución de Séneca a Epicuro (Ep. 28,9), *notitia peccati initium est salutis*.
308. *Gn. Vat.*, 70; cf. también *K.D.*, 34 y 35.

e inmortal."[309] Pero lejos de caer en el lugar común, nunca una determinación llegó a ser tan negativa como ésta. La epicúrea *semejanza* (ὁμοιότης; ὅμοιος τοῖς θεοῖς) del hombre a dios no deriva más hacia una identidad esencial, como el νοῦς o *intelecto* aristotélico, que era "*lo mejor y más próximo a los dioses*".[301] Ella tiende más bien a ser una identificación práctica, no por el ser sino por el *hacer* (ποιεῖν); y es aquí donde estalla la paradoja en el seno del isoteísmo tradicional. El dios de Epicuro es el summum de la *ataraxía*, y si la actitud divina a imitar es la *indiferencia* (hacia el hombre y la naturaleza increada), al imitante no le quedará más recurso que practicar la misma indiferencia, diríase que por recomendación divina. Dios pide que lo imitemos, pero no en el sentido de una recíproca ἐπιμέλεια, sino en el de una recíproca indiferencia o alejamiento. Es el más brillante juicio *ponendo tollens* de toda la moral antigua.

---

309. Arr., 65; cfr. también *a Menec.*, 135,7 *passim.*
310. *Eth. Nicom.*, 1179 a27.

INDICE

Antonio Pasquali
La Moral de Epicuro

Como lo advierte su autor en la Introducción, el presente estudio ha sido concebido sobre todo para estudiantes universitarios con determinados conocimientos del griego, porque en él se transcriben a veces términos y citas que es necesario cotejar en los textos; pero nunca falta la correspondiente traducción y, por eso, la posibilidad de alcanzar un público mucho más vasto. Hasta la más ardua filosofía —como creía Pascal— admite la claridad y la sencillez; en ética la erudición en si misma resulta un contrasentido o un mero ejercicio filológico, porque siendo una meditación sobre la acción humana, debe poder satisfacer el desideratum kantiano de un máximo de evidencia universal.

El estudio incluye una serie de novedades metodológicas que el especialista no tendrá dificultades en reconocer: rehabilitación del "continuum" Aristóteles maduro-Epicuro; utilización de la *Etica Nicomaquea* y de la *Retórica* para comprender ciertos pasajes epicureos; significado del neo-naturalismo helenistico, esto es, de un atomismo post-aristotélico, etc. Pero otras y más importantes preguntas subyacen como hilos conductores del libro: ¿Es posible hacer un balance de "lo vivo y lo muerto" del hedonismo epicureo, en una época que ha vuelto a cuestionar el papel de "eros" en la "civilización"? ¿Cómo hay que leer e interpretar el epicureísmo originario después de Marx, Cassirer, Freud; a la luz de los nuevos conocimientos etnológicos, psicológicos y antropológicos? ¿Qué clase de hilo une la moderna crisis de la teología con la concepción epicurea del "deus otiosus", la primera del pensamiento occidental?, etc.

Antonio Pasquali es profesor titular de Etica en la Universidad Central de Venezuela. Ha publicado *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral* y se interesa activamente por los problemas de la filosofía social, interés cuyos frutos más importantes y conocidos son *Comunicación y cultura de masas* y *El aparato singular*, además de numerosos ensayos próximos a publicarse en volumen.